

اقبال اور تصوف

مُرتب
آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی. سری نگر۔



PDF By :
Meer Zaheer Abass Rustmani

Cell Number : +92 307 2128068

Facebook Group Link :

<https://www.facebook.com/groups/1144796425720955/>

اقبال اور تصوف

مُرتب
آل احمد سرور

اقبال انسٹی ٹیوٹ کشمیر یونیورسٹی۔ سری نگر۔

© کشمیر یونیورسٹی - سرینگر

تقسیم کار:

مکتبہ جامعہ لمیٹڈ

جامعہ نگر، نئی دہلی 110025، اردو بازار، دہلی 110006
پرنس بلڈنگ، بمبئی 400003، یونیورسٹی مارکیٹ، علی گڑھ 202001

بار اول تعداد 500 اگست ۸۰ء ۶۱۹ قیمت = 21/

برٹی آرٹ پریس (پروپرائٹرز: مکتبہ جامعہ لمیٹڈ)، پٹودی ہاؤس، دریا گنج، نئی دہلی 110002 میں طبع ہوئی۔

فہرست

5	پروفیسر آل احمد سرور	پیش لفظ
11	مولانا سعید احمد اکبر آبادی۔ دہلی	1 : اقبال اور تصوف
26	پروفیسر پی۔ این۔ کُشپ۔ سری نگر۔ کشمیر	2 : طریق خانقہی اور کلام اقبال
38	جناب کمال احمد صدیقی، سری نگر	3 : اقبال اور تصوف
58	پروفیسر جگن ناتھ آزاد۔ جموں یونیورسٹی	4 : اقبال کے کلام کا صوفیانہ لبّ ہجہ
85	مفتی جلال الدین۔ سری نگر، کشمیر	5 : اقبال اور رومی
102	ڈاکٹر حامدی کاشمیری۔ کشمیر یونیورسٹی	6 : اقبال اور غالب۔ صوفیانہ فکر کا مطالعہ
117	قاضی غلام محمد۔ کشمیر یونیورسٹی	7 : حافظ اور اقبال
128	جناب رحمان راہی۔ کشمیر یونیورسٹی	8 : معنی دیرباب
139	ڈاکٹر عالم خوند میری۔ عثمانیہ یونیورسٹی۔ حیدرآباد	9 : اقبال اور تصوف۔ کشش اور گریز
155	ڈاکٹر شکیل الرحمان۔ کشمیر یونیورسٹی	10 : اقبال اور تصوف
170	محمد یوسف ٹینگ۔ سری نگر، کشمیر	11 : اقبال اور تصوف
179	جناب رشید نازکی۔ سری نگر، کشمیر	12 : اقبال اور محی الدین ابن عربی
192	پروفیسر آل احمد سرور۔ کشمیر یونیورسٹی	13 : اردو شاعری میں تصوف کی روایت
206	جناب میکش اکبر آبادی	14 : اقبال اور وحدت الوجود
218	ڈاکٹر فصیح احمد کمالی۔ علی گڑھ	15 : اقبال اور تصوف
241	ڈاکٹر محمد زماں اور مسعود ساحون	16 : بحث کا خلاصہ

پیش لفظ

اقبال چیر کی طرف سے جو سمینار اقبال اور تصوف کے عنوان سے اکتوبر ۱۹۷۷ء میں ہوا تھا، اس کے مقالات کا یہ مجموعہ، کچھ تاخیر سے شائع ہو رہا ہے مگر یہ تاخیر ناگزیر تھی۔ سمینار کا افتتاح عالی جناب شیخ محمد عبداللہ چیف منسٹر جموں و کشمیر نے کیا تھا۔ شیخ صاحب کو اقبالیات سے گہرا شغف ہے اور انھیں کی خصوصی توجہ سے کشمیر یونیورسٹی میں اقبال چیر کا قیام عمل میں آیا۔ چیر کے قیام کی تحریک سید رضی الحسن ہشتی سابق وائس چانسلر کشمیر یونیورسٹی نے کی تھی۔ یہ چیر ۱۹۷۹ء سے ایک انسٹی ٹیوٹ میں تبدیل ہو گئی ہے اور اقبال پروفیسر کو اس کا ڈائریکٹر مقرر کیا گیا ہے۔ ڈاکٹر رئیس احمد موجودہ وائس چانسلر نے انسٹی ٹیوٹ کی بنیادوں کو مستحکم کرنے میں بڑی مدد کی ہے۔ انسٹی ٹیوٹ کا مقصد اقبال کے فکر و فن کا مطالعہ ہی نہیں، اقبال کی خصوصی توجہ کے سارے موضوعات اور متعلقہ شعبوں کا مطالعہ بھی ہے۔ اقبال کی ایک مستند سوانح عمری تیار کرنا، جدید ہندستان میں اسلام کے رول کا جائزہ لینا، اقبالیات پر ہندستان یا پاکستان اور دوسرے ملکوں میں جو کام ہو رہا ہے اس کا تجزیہ کرنا، ”اقبالیات“ کے عنوان سے سال میں دو بار ایک رسالہ نکالنا، اقبال کے فکر و فن کے مختلف گوشوں پر ماہرین کے لیکچروں کا انتظام کرنا، سمیناروں کے ذریعے سے اہم پہلوؤں پر سیر حاصل بحث کرنا، ایم۔ فل اور پی ایچ ڈی کے لیے اسکالروں کو تربیت

دینا اقبالیات پر ایک اچھی لائبریری بنانا، انعامی مقابلوں کے ذریعے سے طلباء میں اقبال کے فکروں سے دل چسپی پیدا کرنا بھی اقبال انسٹی ٹیوٹ کے فرائض میں داخل ہے اور ان سب پہلوؤں کو ذہن میں رکھ کر یہ ادارہ کام کر رہا ہے۔ ہمارا نصب العین اقبال کا عرفان عام کرنا اور اقبال کے واسطے سے جدید دور میں، اپنی بنیادوں کو ملحوظ رکھتے ہوئے اپنے ذہنی، علمی اور تہذیبی سرمائے سے بھرپور استفادہ کرتے ہوئے آنے والی نسلوں میں بیدار مغزی، روشن خیالی اور انسان دوستی عام کرنا ہے تاکہ وہ آج کے آشوبِ فکر سے عہدہ برا ہو سکیں اور ملک و قوم اور انسانیت کے لیے رحمت بن سکیں۔

زیر نظر مجموعے میں جو مقالات شامل ہیں، ان میں سے دو کے سوا باقی سب مضامین سمینار میں پڑھے گئے تھے۔ ڈاکٹر صبیح احمد کمالی اور جناب میکش اکبر آبادی سمینار میں تشریف لانے والے تھے، مگر بعض مجبوریوں کی بنا پر نہ آ سکے۔ انھوں نے جو مقالے ہماری فرمائش پر تیار کیے تھے، وہ شریک اشاعت ہیں۔ اس سمینار میں مولانا سعید احمد اکبر آبادی، ڈاکٹر عالم خوند میری اور پروفیسر جگن ناتھ آزاد باہر سے شریک ہوئے تھے اور سری نگر سے پروفیسر پشپ، مفتی جلال الدین، پروفیسر شکیل الرحمان، ڈاکٹر حامدی کاشمیری، قاضی غلام محمد، جناب رحمان راہی، جناب کمال احمد صدیقی، محمد یوسف ٹینگ، رشید نازکی اور راقم الحروف شریک تھے۔ مقالات پر جو بحث ہوئی تھی اس کا خلاصہ بھی شریک اشاعت ہے۔ امید ہے کہ اس مجموعے سے اقبال کی فکر اور ان کے مزاج کو سمجھنے میں کچھ مدد ملے گی۔ اس موضوع پر ایک علاحدہ کتاب لکھوانے کا بھی پروگرام ہے۔

اقبال اور تصوف کا موضوع بہت دل چسپ ہے۔ رابرٹ فراسٹ نے کہا تھا کہ میرا اور زندگی کا جھگڑا، دو پریمیوں کا جھگڑا ہے۔ اقبال کا تصوف کے ساتھ بھی کچھ ایسا ہی معاملہ ہے۔ اقبال کو بچپن سے ایک صوفیانہ ماحول ملا۔ پیروں، فقیروں سے انھیں بڑی عقیدت تھی۔ وہ قادریہ سلسلے میں بیعت بھی تھے۔ ان کی شروع کی شاعری میں وحدت الوجود کا گہرا اثر نمایاں ہے۔ اسرارِ خودی سے ان کا ایک دوسرا رجحان شروع ہوتا ہے۔ وہ تصوف پر نہیں، تصوف کے فلسفہ بننے پر اعتراض کرتے ہیں۔ تصوف جب تک اخلاص فی العمل رہتا ہے، وہ

اس کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں۔ مگر جب وہ شریعت سے الگ ایک طریقت کی راہ اختیار کرتا ہے، جب وہ زندگی اور عمل سے فرار سکھاتا ہے، جب وہ دنیا اور کار دنیا کو لا حاصل کہنے پر اصرار کرتا ہے، تو ان کی روح اس سے ابا کرتی ہے۔ حافظ پر انھوں نے جو اعتراضات اسرارِ خودی کے پہلے اڈیشن میں کیے تھے، اُن پر بہت لے دے ہوئی۔ حسن نظامی تو خیر خفا ہوتے ہی، لیکن اکبر نے بھی ان کے خیالات سے اختلاف کیا کیوں کہ حافظ کو صرف ایک بڑا شاعر ہی نہیں، ایک بڑا صوفی اور بزرگ مانا جاتا تھا اور تصوف عام مسلمانوں کی زندگی میں اس قدر رچ بس گیا تھا کہ حافظ پر اعتراضات، تصوف کی مخالفت اور تصوف کی مخالفت مذہب کی مخالفت کے مترادف لی گئی۔ حالانکہ حافظ پر اقبال کے اعتراضات (خواہ وہ غلط ہی کیوں نہ ہوں) اس وجہ سے تھے کہ حافظ کی شاعری کا جو اثر طبائع پر ہوتا ہے، اس کی وجہ سے زندگی سے اس کا دلولہ جاتا رہتا ہے اور ایک قسم کی رندی اور خلوت گزینی کا جذبہ ابھرتا ہے۔ حافظ کی شاعری اور اس کے فن سے اقبال نے جو اثر قبول کیا تھا، وہ برابر رہا اور پیامِ مشرق اور زبورِ عجم کی غزلوں میں تو وہ بڑی ہمارا دکھاتا ہے۔ بہر حال اسرارِ خودی کے بعد سے اقبال کا وہ دور شروع ہوتا ہے جسے وحدت الوجود کے بجائے وحدت الشہود کا دور کہا جاسکتا ہے۔ یہ رنگ اقبال کے یہاں، خاصی دیر تک رہا، مگر آخر میں وہ پھر وحدت الوجود کی طرف مائل نظر آتے ہیں۔ اس لیے بعض لوگوں نے ان کی راہ کو تیسری راہ کہا ہے۔ اب اقبال اس تصوف پر سختی سے اعتراض کرتے ہیں جو مسکینی و محکومی و نومیدی جاوید والا تصوف ہے، وہ اس صوفی کے خلاف ہو جاتے ہیں جس کی طریقت میں مستی احوال ہی سب کچھ ہے۔ وہ جس طرح مُلانی یا سلطانی کے خلاف ہیں، اسی طرح پیری کے بھی خلاف ہیں۔ اقبال نبوت اور ولایت میں فرق کرتے ہیں۔ وہ ولایت کو مانتے ہیں، مگر نبوت کا درجہ ان کے نزدیک ولایت سے بڑا ہے۔ نبی ولی بھی ہوتا ہے، مگر ولی نبی نہیں ہوتا۔ اقبال نے اپنے ایک بیچر میں مولانا عبدالقدوس گنگوہی کا ایک قول نقل کیا ہے۔ مولانا گنگوہی نے کہا تھا کہ محمد الرسول اللہ کو معراج نصیب ہوئی اور وہ اس دنیا میں واپس آئے۔ اگر ان کو (یعنی مولانا گنگوہی کو) معراج کی سعادت حاصل ہوتی تو وہ واپس نہ آتے۔ ظاہر

ہے کہ مولانا گنگوہی کا نقطہ نظر ایک صوفی کا نقطہ نظر ہے جو فنا فی اللہ کا قایل ہے، لیکن پیغمبر یا نبی کا کام دنیا میں آکر خدا کے کام کو پھیلانا اور انسانوں میں انقلاب لانا ہے۔ اقبال جو خدا سے یہ کہہ سکتا ہے کہ 'کارِ جہاں دراز ہے اب مرا انتظار کر' دنیا اور اس کی اصلاح اور انسانوں کے تخلیقی عمل اور اس تخلیقی عمل کے ذریعے سے، خودی کی تکمیل اور خودی کی تکمیل کے ذریعے سے مردان خود آگاہ کی ایک جماعت تیار کرنا ہے، جو شخصیت رکھتے ہوں اور وقت پر اپنا نقش ثبت کر سکیں۔ اس لیے وہ اس ترک کے قایل ہیں جو آب و گل سے ہجوری نہیں تسخیر خاکی و نوری سکھاتا ہے، جس میں گوسفندی نہیں شیریں ہے۔ وہ اس لیے اس فقر کے قایل ہیں جو میروں کا میر اور شاہوں کا شاہ ہے۔ اس لیے وہ وصل کے بجائے فراق پر زور دیتے ہیں کیوں کہ وصل میں فرد کی خودی فنا ہو جاتی ہے اور فراق کے سوز و ساز میں اس کی چنگاری روشن رہتی ہے۔ اقبال نے اگرچہ اپنی شاعری میں اور اپنے خطوں میں تصوف کے متعلق جا بجا اظہار خیال کیا ہے، مگر اُن کے مرکزی خیالات ان کے انگریزی لیکچروں میں ملتے ہیں۔ وہ صوفی کی نظر کو عالم کی خبر سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں۔ اس وجہ سے اُن کے یہاں عشق کی عقل پر فضیلت مسلم ہے۔ اقبال عقل کے خلاف نہیں۔ وہ اُسے ادب خوردہ دل بنانا چاہتے ہیں۔ علما اور فقیہوں نے دین کو شریعت اور اس کے قوانین میں محصور کر دیا تھا۔ اقبال شریعت کی اہمیت کو تسلیم کرتے ہیں، مگر اُس وجدان، اُس باطنی کیفیت، اُس جذبے اور اُس عرفان کو زیادہ اہمیت دیتے ہیں جو مذہب کی روح ہے۔ اسی لیے تو وہ کہتے ہیں کہ 'عشق نہ ہو تو شرع و دیں بتکدہ' تصورات، اقبال اجتہاد کی ضرورت کو تسلیم کرتے ہیں کیوں کہ وہ زندگی کی تبدیلیوں کو مانتے ہیں اور تغیر کو قانونِ فطرت سمجھتے ہیں۔ ہاں وہ تغیر کے ساتھ تسلسل پر بھی زور دیتے ہیں، یعنی شاخ کہن پر آشیانے کے ساتھ نئے جنوں کے لیے نئے ویرانے کے پیدا کرنے کی تلقین کرتے ہیں۔ اقبال نے عجمی لے پر جو اعتراضات کیے ہیں اور مروجہ تصوف سے انہیں جو شکایت ہے، اس کی وجہ سے کچھ لوگ انہیں صرف عربی اسلام کا علمبردار سمجھتے ہیں۔ حالانکہ اپنی ایک نظم میں انہوں نے مسلمان کی زندگی میں روح القدس کے ذوقِ جمال کے ساتھ عجم کے حسنِ طبیعت اور عرب کے سوزِ درماں کو برابر کی

اہمیت دی ہے۔ 'بکھرے خیالات' کے نام سے اُن کی جو ڈاڑھی ہے اُس میں بھی انہوں نے ایران کی اُن خدمات کا اعتراف بڑے جوش سے کیا ہے جو اس نے اسلام کے فروغ کے سلسلے میں کیں۔ غرض اقبال کے خیالات کو سمجھنے کے لیے اُن کی فکر کے ارتقا، اُن کے یکپروہ، اُن کی شاعری اور اُن کے خطوط، سبھی کو اس ترتیب سے دیکھنا ہوگا اور اقبال کی کلیت (Totality) کو ملحوظ رکھنا ہوگا، تب جا کر ہم اقبال کے عرفان کا حق ادا کر سکیں گے۔ امید ہے کہ زیر نظر مجموعہ اس سلسلے میں ایک مجموعی نظر عطا کرے گا اور ہم یہ یا وہ کے فلسفے سے اوپر اُٹھ سکیں گے۔

سمیناروں کا مقصد کسی مسئلے پر قطعی رائے دینا نہیں ہوتا۔ ان کا مقصد مسئلے کے ہر پہلو پر غور کر کے، ذہنی بیداری کو عام کرنا ہوتا ہے۔ یہاں سوال اس لیے کیے جاتے ہیں کہ ہم ادعا پرستی، قطیعت، سلیمیت اور جذباتیت سے بلند ہو کر علمی اور معروضی انداز سے بنیادی پہلوؤں کو سمجھیں اور فردوسی پہلوؤں سے ان کو الگ کر کے دیکھ سکیں۔ اقبال ہندستان ہی نہیں ایشیا اور عالم اسلام کے اُن عظیم اصحابِ فکر اور اصحابِ دل میں سے ہیں جو حال کے آشوب سے نہ مرعوب ہیں نہ خوف زدہ بلکہ ماضی کے عرفان اور مستقبل کی تعمیر کی فکر کی وجہ سے وہ موجودہ اور آئندہ نسلوں کے لیے بڑی معنویت رکھتے ہیں۔ اس معنویت کی جستجو، اقبال انسٹی ٹیوٹ کا مقصد ہے، جس کی ایک کڑی، اقبال اور تصوف کے عنوان سے مقالات کا یہ مجموعہ ہے۔ اقبال کی پرورش یا اقبال کی کسی فیشن یا فارمولے کی بنا پر مذمت، دونوں علمی اندازِ نظر کے شایانِ شان نہیں۔ ضرورت اقبال شناسی اور اقبال کے عرفان کی ہے۔ یہی ہماری کوشش ہے

آل احمد سرور

مئی ۱۹۸۰ء
اقبال انسٹی ٹیوٹ
کشمیر یونیورسٹی - سرینگر

اقبال اور تصوف

دنیا میں خدا لگتی بات کہنا اتنا ہی مشکل ہے جتنا کہ بنجر زمین میں کاشت کرنا۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ خدا لگتی بات افراط اور تفریط کے درمیان ہوتی ہے اور لوگ عام طور پر افراط یا تفریط کے عادی ہوتے نہیں، اس بنا پر ایک قول حق نہ ان کے ہاں مقبول ہوتا ہے نہ ان کے ہاں۔ چنانچہ اقبال کے ساتھ ہی معاملہ پیش آیا، عجیب بات ہے کہ اقبال کا سارا کلام تصوف ہے، جس کو فلسفہ اقبال کہا جاتا ہے وہ بھی درحقیقت تصوف ہی ہے، کیوں کہ وہی ما بعد الطبیعیاتی حقائق ہیں، اگر ان کو منطقی پیرایہ بیان میں منطقی استدلال کے ساتھ بیان کیا جائے تو وہ فلسفہ ہے۔ لیکن اگر ان حقائق کو جذباتی طور پر شعور و وجدان کی اساس پر ثابت کیا جائے تو اس کا نام تصوف ہوگا۔ اس بنا پر اقبال کے لکچر تو علم الکلام یا فلسفہ کے ماتحت آتے ہیں، لیکن ان کی شاعری، خصوصاً مثنویوں کا ہیولی اعلیٰ درجے کے تصوف سے تیار کیا ہوا ہے، لیکن چوں کہ اقبال کے پاس جامعہ پارسائی نہ تھا اس بنا پر بہت سے حضرات جن میں اکبر الہ آبادی اور خواجہ حسن نظامی ایسے نکتہ دان و نکتہ شناس ارباب علم و ادب شامل ہیں اقبال کو تصوف کا منکر اور مخالف سمجھ بیٹھے، اور اس حیثیت سے ان پر تنقید کر گئے۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال کے ذہن میں اسلام اور اس کے مختلف اداروں کا

جو بلند تصور تھا، چونکہ ان کے زمانے کے مروجہ یہ ادارے جن میں ایک تصوف بھی تھا اس تصور کے ساتھ مطابقت نہیں رکھتے تھے اس بنا پر اقبال نے ان پر سخت تنقید کی اور ان کو مسلمانوں کے زوال کا ذمہ دار قرار دیا ہے، مثلاً ایک نظم میں کہتے ہیں:

باقی نہ رہی تیری وہ آئینہ ضمیری
اے کشتہ سلطانی و ملّائی و پیری

ابلیس جو اپنے مشیروں کو ہدایات دے رہا ہے اس کی زبان سے کہتے ہیں:

پختہ تر کرد و مزاج خالقہی میں اے

زیادہ مثالیں دینے کی ضرورت نہیں ہے، کلام اقبال کا ہر قاری جانتا ہے کہ اقبال نے مروجہ تصوف اور اس کے اشغال و وظائف کی نسبت جگہ جگہ اسی قسم کے خیالات کا اظہار کیا ہے۔ اب سوال یہ ہے کہ کیا ان اشعار سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ اقبال تصوف کے منکر اور اس کے قائل نہیں تھے۔ اس سلسلے میں ہم کو سب سے پہلے یہ معلوم کرنا چاہیے کہ تصوف ہے کیا؟ اس کی تعریف اور حقیقت کیا ہے:

تصوف کا مادہ اشتقاق کیا ہے؟ بعض لوگ کہتے ہیں یہ صفو سے مشتق ہے، چونکہ تصوف میں صفائے باطن پر زیادہ زور ہوتا ہے اس لیے صفائے باطن کے حصول کے ذرائع و وسائل کا نام تصوف ہو گیا، بعض حضرات کے نزدیک اس لفظ کی اصل صُفہ ہے جس کے معنی چبوترہ ہیں۔ چونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانے میں کچھ اصحاب زہد و فقر تھے جنہوں نے دنیا ترک کر دی تھی اور مسجد نبوی میں ایک چبوترے پر شب و روز عبادت الہی اور اوراد و وظائف میں مصروف رہتے تھے، اس بنا پر یہ اصحاب صُفہ کہلاتے تھے، چونکہ صوفیا کا طریق زندگی یہی ہوتا ہے، اس لیے ان کے طور و طریق کو تصوف کہنے لگے، لیکن عربی زبان کے قواعد اشتقاق کی رو سے یہ پہلا قول درست ہے نہ دوسرا بلکہ صحیح یہ ہے کہ یہ لفظ صوف سے مشتق ہے جس کے معنی اُون کے ہیں، چونکہ یہ حضرات عام طور پر اُون کا لباس استعمال کرتے اور نرم و نازک کپڑوں سے اجتناب کرتے تھے اس لیے ان کو متصوفین کہا جاتا تھا۔ اور تاریخ میں اسی نام سے یہ فرقہ متعارف ہو گیا۔

مادۂ اشتقاق کی طرح تصوف کی تعریف اور اس کی حقیقت و ماہیت کے بارے میں بھی بڑا اختلاف ہے۔ شیخ شہاب الدین سہروردی نے کتاب عوارف المعارف میں یہ اقوال نقل کیے ہیں:

(۱) ابو محمد الجریری سے پوچھا گیا کہ تصوف کیا ہے؟ انھوں نے جواب دیا: اخلاق حسنہ کو اختیار اور اخلاق رذیلہ کو ترک کرنا۔

(۲) حضرت جنید بغدادی کا قول ہے: تصوف حق تعالیٰ کے ساتھ کسی غرض کے بغیر تعلق رکھنا۔

(۳) ابو حفص کی رائے ہے کہ تصوف ایک باادب زندگی بسر کرنے کا نام ہے، ہر وقت ہر حال اور ہر مقام کا ادب جدا جدا ہے۔

(۴) حضرت جنید کا ایک اور قول ہے اور وہ یہ کہ ”صوفی زمین کی طرح ہے کہ اس پر گندگی ہر قسم کی ڈالی جاتی ہے مگر وہ حرکت نہیں کرتی۔“

لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ اور اس قسم کی اور جو تعریضیں کی گئی ہیں وہ تصوف کی اصل حقیقت کو بیان نہیں کرتیں، بلکہ تصوف کے مظاہر اور اس کی کیفیات گونا گوں ہیں، ان میں سے کسی ایک منظر یا کیفیت کا اظہار کرتی ہیں۔ تصوف کی تعریف اور اس کی اصل حقیقت ہے تزکیۂ نفس اور تجلیۂ باطن کر کے ایسا پاک و صاف اور روحانی کمالات اور اخلاقی بلندی کے اعتبار سے ایسا بن جانا کہ دل عشق الہی کا گہوارہ ہو، اور اس کی وجہ سے وہ سراپا سوز و گداز اور ہمہ تن جذب و شوق ہو، اس کا ہر عمل تقرب و رضائے الہی کے لیے ہو، اس کی نیت میں خلوص اور اس کے ارادوں میں عزم و بلند نظری ہو، اس کو خواہشاتِ نفس پر پورا کنٹرول اور اقتدار و اختیار ہو، اور وہ ان کا تابع اور غلام نہ ہو۔ جب ایک انسان میں یہ صفات و کمالات پیدا ہو جاتے ہیں تو وہ اخلاقِ فاضلہ سے آراستہ و پیراستہ اور اخلاقِ فاسدہ و رذیلہ سے پاک و صاف ہو کر اہلِ عالم کے لیے سراپا محبت و غم گساری بن جاتا ہے اور خلقِ خدا کی خدمت اس کا شعار اور وظیفۂ حیات ہو جاتی ہے، وہ ہر شخص کے دکھ درد کو اپنا دکھ درد اور اُس کے غم کو اپنا غم سمجھتا ہے، اس کو ہر چیز میں حسن و جمال ایزدی اور

ہر مخلوق میں صنایع عالم کا کمالِ صناعی و کارگیری نظر آتا ہے۔ وہ کسی ایک مقام پر ٹھہرتا اور قیام نہیں کرتا بلکہ حسنِ ازل سے زیادہ سے زیادہ قرب حاصل کرنے کے لیے ہمیشہ رواں دواں اور متحرک و جادہ پیما رہتا ہے، مادی دنیا اور عالمِ ناسوت سے اس کا رشتہ منقطع نہیں ہوتا، وہ بے ہمہ ہو کر بھی باہمہ ہوتا ہے اور اپنے روحانی، اخلاقی، فکری اور نظری کمالات کا ابرکرم برسا کر اس عالمِ خاک و باد کو گل و گلزار اور چمنستانِ حسن و لطافت بنا جاتا ہے۔ وہ زمین کو اس کی پستی سے اٹھا کر اس طرح ہم دوش بہکشاں و ثریا بنا دیتا ہے کہ نازنینانِ حرمِ قدس عروجِ آدمِ خاکی کے ترانوں سے نغمہٴ سنج و زمزمہ پیرا ہو جاتی ہیں۔

اب اگر تصوف یہی ہے تو غور کیجیے کہ پھر اسلام اور قرآن و سنت کی اسپرٹ اور اس کے سوا کیا ہے، تصوف کے جو اور کیفیات عزا اور پر بیان کیے گئے ہیں ان سب کی اساس دو چیزیں ہیں ایک تزکیہٴ نفس اور دوسری عشق و محبت اور اطاعتِ الہی اور قرآن کی جو تعلیمات ہیں ان کا مرکزی نقطہ بھی یہی چیزیں ہیں۔ قرآن میں جہاں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کا ذکر ہے وہاں آپ کے تین فرائض منصبی بیان کیے گئے ہیں۔ ایک تلاوتِ آیات دوسرا تزکیہٴ نفس اور تیسرا تعلیم کتاب و حکمت، 'هو الذی بعث فی الامم رسولاً منهم یتلو علیہم آیاتہ و یزکیہم و یعلمہم الکتاب والحکمۃ' اس کے علاوہ متعدد مواقع پر فرمایا گیا کہ نفس انسانی میں فسق و فجور اور صلاح و تقویٰ کی استعداد اور صلاحیت ودیعت کی گئی ہے، پس فوز و فلاح انھیں لوگوں کے لیے ہے جو نفس کا تزکیہ کرتے ہیں اور جو ایسا نہیں کرتے ان کے لیے نامرادی اور ناکامی کے سوا کچھ نہیں، ارشاد ہوا: 'فالھما فجورھا وتقواھا' قد افلح من ذکھا وقد خاب من دشتھا۔ تزکیہٴ نفس کی جگہ جگہ تعلیم کے ساتھ ہوا پرستی اور خواہشاتِ نفس (NEGATIVE PASSIONS) کے اتباع اور ان کی پیروی کی سخت مذمت کی گئی اور اس سے مجتنب رہنے کا حکم دیا گیا ہے، اس حکم کی تعمیل کس طرح ہوگی؟ عشق و محبتِ الہی اور اطاعتِ احکامِ خداوندی کے ذریعے! پورا قرآن

اسی ایک نقطے کی تشریح و توضیح اور تفصیل ہے۔ قرآن میں اللہ تعالیٰ کے جو صفات بیان کیے گئے ہیں وہ تین قسم کے ہیں۔ (۱) صفات جمالی (۲) صفات کمالی (۳) اور صفات جلالی ان تینوں قسم کے صفات کا مجموعی تقاضا اور مطالبہ یہ ہے کہ خدا مسلمانوں کا آقا اور حاکم بھی ہے اور ان کا محبوب و معشوق بھی۔ اس بنا پر اسلام میں اطاعت اور محبت دونوں ساتھ ساتھ چلتی ہیں، ایک کو دوسرے سے الگ نہیں کیا جاسکتا۔ پہلی چیز یعنی اطاعت کا تعلق احکام ظاہریہ کے ساتھ ہے جن کے مجموعے کو عرف عام میں شریعت کہتے ہیں اور دوسری چیز یعنی عشق و محبت الہی، اس کا تعلق انسان کے باطن اور اس کے دل کے ساتھ ہے، اس کا نام طریقت ہے، اسلام میں دونوں ایک دوسرے سے الگ نہیں، بلکہ دونوں ایک کل کا جز اور ایک ہی وحدت کے دو عناصر ترکیبی ہیں، ایک اگر جسم ہے تو دوسری رُوح، زندگی انھیں دونوں کے امتزاج اور التیام سے بنتی ہے۔

لیکن دنیا کی کسی تحریک اور تنظیم میں بھی جو لوگ اس سے وابستہ ہوتے ہیں وہ سب فکر و نظر، عقیدہ و عمل اور جذبات و شخصی امیال و عواطف کے اعتبار سے ایک ہی مقام اور مرتبہ کے نہیں ہوتے، بلکہ کچھ لوگ اعلیٰ مرتبہ کے ہوتے ہیں، کچھ متوسط اور کچھ ادنیٰ درجے کے، پھر ان میں بھی ایک دو نہیں سیکڑوں اضافی مراتب و مدارج ہوتے ہیں، یہ فرق مراتب و مدارج اسلام میں بھی ہے، چنانچہ قرآن مجید میں اصحاب خیر اور ارباب صلاح و نیکی کے تین مدارج بیان کیے گئے ہیں۔ ایک وہ جنھیں مومنین کے عام لقب سے بیان کیا گیا ہے دوسرے وہ جنھیں اصحاب الیمین، یعنی دائیں بازو والے (RIGHTIST) کہا گیا ہے اور تیسرے وہ جن کا مرتبہ و مقام سب سے اونچا ہے، انھیں مقربون کے خطاب سے نوازا گیا ہے۔ یہ فرق مراتب قرن اول کے مسلمانوں میں بھی تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ایک صحیح حدیث میں اس فرق مراتب کی بنیادوں کو اس طرح بیان فرمایا ہے کہ ایک شخص جس کے متعلق محدثین کا بیان ہے کہ وہ جبریل امین تھے آپ کی خدمت میں حاضر ہوا اور پوچھا: — یا رسول اللہ! ایمان کیا ہے؟ آپ نے فرمایا: اللہ اور یوم آخرت وغیرہ پر اعتقاد رکھنا۔ اب اس نے دریافت کیا: اسلام کیا ہے؟ آپ نے جواب دیا: عبادت کرنا

اور احکام الہی کو بجا لانا، آخر میں اس نے سوال کیا: احسان کیا ہے؟ ادھر سے ارشاد ہوا: ان تعبد اللہ کانک تراہ، فان لم تکن تراہ فانہ یراک: یعنی احسان یہ ہے کہ خدا کی عبادت اس طرح کرو کہ گویا تم اسے دیکھ رہے ہو، اور اگر تم اس کو نہیں دیکھ رہے ہو تو یہ سمجھو کہ وہ تو تم کو دیکھ رہا ہے، احسان کا لفظ حسن سے مشتق اور باب افعال کا مصدر ہے، اس کے معنی ہیں: کسی کام کو بکمال حسن و خوبی انجام دینا، اس سے اسم فاعل کے صیغہ کی جمع محنون قرآن مجید میں آئی ہے: وہم محسنون ضنعا۔ یہ وہی لوگ ہیں جن کو قرآن مجید میں "المقربون" یا "السابقون الاولون" فرمایا گیا ہے۔ جس کو اسلامی تصوف کہا جاتا ہے وہ درحقیقت یہی احسان ہے، تصوف کا لفظ دوسری صدی ہجری میں پیدا ہوا، اس سے پہلے تصوف کے مظاہر اور اس کے انوار و برکات کو احسان کے لفظ سے ہی تعبیر کیا جاتا تھا۔ جب کسی کو یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو وہ خدا کا ہاتھ، اس کی مشیت اور اس کی زبان بن جاتا ہے، چنانچہ ایک حدیث میں اس کا صاف ذکر ہے، اور قرآن مجید میں بھی اللہ تعالیٰ نے جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے غزوہ احد میں دشمنوں کی طرف کنکریاں پھینکیں تو فرمایا: وما رمیت اذ رمیت ولكن اللہ رمی۔ جب آپ نے کنکریاں پھینکیں تھیں تو آپ نے نہیں اللہ نے پھینکی تھیں، صلح حدیبیہ کے موقع پر آنحضرت نے شجرۃ الرضوان کے نیچے صحابہ سے بیعت لی تو قرآن میں فرمایا گیا: "ید اللہ فوق ایدہم اللہ کا ہاتھ ان لوگوں کے ہاتھ پر تھا۔ اقبال نے بھی یہ مضمون اس طرح بیان کیا ہے:-

ناموس ازل را تو امینی تو امینی دارائے جہاں را تو یاری تو یمنی
لے بندہ خاکی تو زمانی تو زمینی صہبائے یقین درکش و از دیرگماں خیز

از خواب گراں، خواب گراں خواب گراں خیز

از خواب گراں خیز

اردو میں اس مضمون کو اس طرح ادا کیا ہے:-

خدائے لم یزل کا دستِ قدرت تو زباں تو ہے

یقین پیدا کر اے غافل کہ مغلوبِ گماں تو ہے

اسلام کے قرن اول میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے فیضِ صحبت اور آپ کی تعلیم و تربیت کے باعث جو شخص بھی کہ ایمان لاتا اور آپ کے ساتھ رہتا تھا اسے خود بخود احسان کا مرتبہ و مقام حاصل ہو جاتا تھا اور اسے ان روحانی ریاضتوں، مجاہدوں اور ان اوراد و وظائف کی ضرورت نہیں ہوتی تھی جن کو بعد میں صوفیائے مرتبہ احسان کو حاصل کرنے کی غرض سے ایجاد کیا اور انھیں اپنے معمولات میں داخل کیا، چنانچہ زمانہ مابعد کے ایجاد کردہ تصوف کی اصطلاح کے ماتحت اگرچہ قرن اول کے مسلمان صوفی نہیں تھے اور نہ ان کے سے معمولات رکھتے تھے، لیکن احسان کے مرتبہ اعلیٰ پر فائز تھے، یہی وجہ ہے کہ تصوف کے جتنے سلسلے ہیں وہ سب ان پر منبہتی ہوتے ہیں۔

لیکن دوسری صدی ہجری میں جب نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم رہے اور نہ آپ کے صحبت یافتہ تو مختلف اندرونی اور بیرونی اسباب کے باعث اسلامی معاشرے میں خلفشار اور اختلال و انتشار پیدا ہونا شروع ہوا اور مجموعی طور پر اعتقاد اور عمل کا وہ معیار باقی نہ رہا جو پہلے تھا۔ پہلے ایمان کا لازمی نتیجہ احسان ہوتا تھا، اب یہ صورت حال باقی نہیں رہی۔ اب حسن عمل کا دائرہ تنگ ہونے لگا، اس کی وسعتیں سمٹنے لگیں، عبادت بے روح اور بندگی بے جان ہونے لگی۔

دوسری صدی ہجری کے اوائل میں ایک طرف یونانی علوم و فنون اور رومی و ساسانی افکار و نظریات نے اسلامی فکر کو متاثر کرنا شروع کیا اور اسلامی کردار و عمل کے لیے بھی گونا گوں معاملات و مسائل پیدا ہو گئے تو اب ان حالات کا مقابلہ کرنے کے لیے تین طبقات پیدا ہوئے، ایک متکلمین کا دوسرا فقہاء کا اور تیسرا صوفیاء کا، اول الذکر طبقے نے اپنی کوششوں اور جدوجہد کو اسلامی عقائد کی تحقیق و تنقیح اور ان پر بحث و گفتگو تک محدود رکھا، فقہاء کا کام احکام و مسائل شریعت کی ترتیب و تدوین اور استنباط و استخراج مسائل تھا۔ اور صوفیائے اپنے آپ کو روحانی تعلیم و تربیت کے لیے وقف کر دیا، یہ وقت تھا جب کہ تصوف کا ظہور بحیثیت ایک فن اور ادارہ کے ہوا، ان حضرات نے روحانی تعلیم و تربیت کا جو نظام مرتب کیا اس کا تار و پود قرآن و حدیث سے ہی تیار ہوا تھا۔ مثلاً قلوبہ، تسبیح

وتہلیل، ذکر مراقبہ، زہد، توکل، قناعت، استغنا، فقر، وغیرہ۔ چونکہ اس زمانے میں بنی امیہ کے ظلم و ستم اور ان کے جبر و تشدد کی وجہ سے ملک میں انتشار اور بد امنی و بے چینی کا دور دورہ تھا اس بنا پر حضرات صوفیاء نے گوشہ گیری اختیار کر لی اور حکومت اور اس کے کارندوں سے کوئی واسطہ نہیں رکھا، اس سے انکار نہیں کیا جاسکتا کہ حضرات صوفیاء نے روحانی تعلیم و تربیت کے ذریعہ سماج کی نہایت اہم اور قابل قدر خدمات انجام دیں۔

لیکن چوتھی صدی ہجری کے بعد جب اسلام کے دوسرے اداروں پر زوال آیا، مثلاً علم الکلام اسلام کی طرف سے دفاع کا ایک وقتی حربہ تھا وہ مقصود بالذات ہو گیا اور مذہب اپنی شکل و صورت میں پس منظر میں آ گیا، فقہ میں اجتہاد کا دروازہ بند ہوا اور تقلید کا دور شروع ہوا تو اب تصوف بھی خالص اور بے میل نہیں رہا۔ اس پر یونان کے فلسفہ اشراق (NEOPLATONISM) سچی رہبانیت، ایران کی مزدکیت اور ہندستان کے فلسفہ ویدانت کے اثرات پڑنے شروع ہوئے۔ جیسا کہ قاعدہ ہے شروع شروع میں یہ اثرات کم اور زیادہ نمایاں نہیں تھے، مگر وقت گزرنے کے ساتھ یہ اثرات بڑھتے رہے، یہاں تک کہ تصوف کا اب ایک اسکول نہیں دسیوں اسکول بن گئے اور صوفیا گروہ در گروہ ہو کر مختلف سلسلوں کی شکل میں بٹ گئے۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ جس طرح علماء کی دو قسمیں ہو گئیں ایک علمائے حق اور دوسرے علمائے بے صوفیہ کے بھی دو حصے ہو گئے۔ ایک حصہ ان صوفیاء کا تھا جنہوں نے شریعت کا احترام باقی رکھا اور اس کا رشتہ طریقت سے منقطع نہیں ہونے دیا، اور دوسرا حصہ ان صوفیاء کا تھا جنہوں نے شریعت کو نظر انداز کر دیا اور عشق الہی کے نام پر ہر اس دیوانگی کو جو احکام شریعت کے خلاف تھی روا رکھا۔ ابوالفضل نے آئین اکبری میں اور شاہ ولی اللہ دہلوی نے اپنے مکتوبات میں تصوف کے ان سلسلوں کا نام بنام ذکر کیا ہے۔

صالح تصوف کے جو سلسلے ہندستان میں پھلے پھولے اور ان کی بڑے پیمانے پر اشاعت ہوئی چار ہیں۔ نقشبندیہ، قادریہ، چشتیہ، سہروردیہ، ان سے بعض شاخیں بھی پھوٹیں مثلاً فردوسیہ، صابریہ، اولیہ وغیرہ، لیکن سب سے بڑے سلسلے ہی ہیں

اس سے انکار ممکن نہیں ہے کہ ان سلاسل تصوف کے اکابر اولیاء و مشائخ نے اس ملک میں بنی نوع انسان کی عموماً اور اسلام کی خصوصاً جو خدمات انجام دی ہیں وہ نہایت عظیم الشان ہیں۔ انھوں نے توحید، عشق الہی اور محبت انسانی کا ساز اس سوز و گداز اور خلوص سے چھیڑا اور اپنے اعلیٰ اخلاق و کردار اور جذبہ خدمت انسانی کا ایسا مظاہرہ کیا کہ اپنے اور پرانے ہندو، مسلمان اور سکھ سب اس سے متاثر ہوئے، ان کی خانقاہیں درحقیقت وہ شفاخانے تھے جن میں مذہب و ملت کے امتیاز کے بغیر ہر قسم کے دردِ دل کے بیمار اور ضرورت مند آتے تھے اور داروئے شفا لے کر واپس ہوتے تھے، آج ان کے مزارات و مقابر ملک کے گوشے گوشے میں پھیلے ہوئے ہیں اور عوام و خواص ہر ایک کی عقیدت گاہ ہیں۔ اقبال کو بھی ان حضرات سے غیر معمولی ارادت و عقیدت تھی، چنانچہ انھوں نے یورپ جاتے وقت حضرت نظام الدین اولیاء کے مزار پر حاضر ہو کر اور پھر سرہند میں حضرت مجدد الف ثانی کے مزار پر ارادت و عقیدت کے جو کھول چڑھائے ہیں وہ سدا بہار ہیں اور ارباب ذوق کے مشامِ جاں کو معطر کر رہے ہیں۔

لیکن فطرت کے قانون ”ہر کمالے راز والے“ کے مطابق جب اسلام پر زوال آیا تو اس کے علمی اور اصلاحی ادارے بھی اس کی زد سے محفوظ نہ رہ سکے، چنانچہ اب تصوف بھی وہ نہیں رہا۔ اس کی روح ختم ہو گئی اس کی فعالیت جاتی رہی پہلے خانقاہیں اصلاحِ باطن کے مراکز ہوتی تھیں، عوام اور خواص ہر ایک تک ان کی آواز پہنچتی تھی، وہ سراپا حرکت و عمل ہوتی تھیں، لیکن اب ان پر سکون طاری ہو گیا، خاموشی چھا گئی، عرس اور قوالی کے سوا ان کا کوئی اور مشغلہ نہ رہا۔ حکیم شنائی نے کیا عجیب و غریب مصرعہ کہا ہے: گرفتِ چنیاں احرامِ دمی خفتہ در بطحا۔ یہی کیفیت یہاں تھی، پورا عالم اسلام درد و کرب سے چیخ رہا تھا، اخلاقی زوال و انحطاط انتہا کو پہنچ گیا تھا، روحانی قدریں پامال ہو گئی تھیں، مسلمانوں کے پاس نہ دین رہا تھا اور نہ دنیا۔ مگر اس کا احساس اور اس صورتِ حال کو بدلنے کا جذبہ نہ مدرسوں میں تھا اور نہ خانقاہوں میں، سب پر جمود طاری تھا اور حرکتِ عمل مفقود! مدرسوں اور خانقاہوں کی یہ عام حالت صرف انیسویں اور بیسویں

صدی میں نہیں تھی جو اقبال کا عہد ہے، بلکہ حضرت شاہ ولی اللہ کے زمانے میں بھی تھی چنانچہ دوسرے طبقات کے ساتھ شاہ صاحب نے ان دونوں پر بھی بہت سخت تنقید اور ان کی مذمت کی ہے، شاہ صاحب سے پہلے شیخ احمد سرہندی نے بھی اپنے مکتوبات میں اپنے زمانے کے عام علما کے ساتھ اس عہد کے ارباب تصوف پر کڑی اور سخت تنقید کی ہے پھر حضرت مجدد الف ثانی کا کیا ذکر؟ ہر طبقے میں اچھے بُرے لوگ ہر زمانے میں رہے ہیں، چنانچہ اکابر اولیا اور اعظم صوفیا و مشائخ جن کے انفاس قدسیہ سے ظلمت کدہ عالم جلوہ گاہ انوار و تجلیات بن گیا ایک طبقہ متصوفین کا ایسا ضرور رہا ہے جنہوں نے شریعت میں بدعتیں جاری کیں اور اپنے اقوال و سفوات سے اسلامی فکر کے چشمہ صافی کو گندہ اور خراب کیا۔ چنانچہ علامہ ابن تیمیہ متوفی ۷۲۸ھ نے اپنی تصنیفات میں اور ان سے بھی پہلے علامہ ابن جوزی متوفی ۷۹۷ھ نے اپنی کتاب ”تلبیس ابلیس“ میں اسی طبقہ کو ہدف مطاعن و طعن و تنقید بنایا ہے، اگرچہ اس میں شبہ نہیں کہ اس دور سے بھی بہت پہلے یعنی دوسری اور تیسری صدی ہجری میں بھی فقہانے صوفیا پر اس لیے تنقید کی ہے کہ صوفیا ترک دنیا اور عزلت گزینی کی جو تعلیم دیتے تھے، وہ فقہاء کے نزدیک اسلام کی تعلیم کے خلاف تھی۔ لیکن فقہاء اور صوفیا کا یہ اختلاف ایسا ہی تھا جیسا کہ محدثین اور فقہاء کا، یا علمائے مدینہ اور علمائے عراق کا۔ یہ اختلاف دونوں طرف سے افراط و تفریط اور چند غلط فہمیوں پر مبنی تھا جو معاشرت کا لازمی نتیجہ ہوتی ہیں۔ چنانچہ ملت اسلامیہ نے محدثین اور فقہاء ان دونوں کی اہمیت اور عظمت کو تسلیم کیا ہے۔ اسی طرح ہم دوسری اور تیسری صدی کے فقہاء کو بھی تسلیم کرتے ہیں۔ اور اس عہد کے صوفیا کی عظمت و فضیلت کے بھی قائل ہیں۔

اب تصوف کی اس سرگزشت کو ذہن میں رکھ کر کلام اقبال کا مطالعہ کیا جائے تو صاف نظر آئے گا کہ اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ اسلام کی روح اور قرآن کی اسپرٹ ہے جیسا کہ عرض کیا گیا تصوف کی اصل حقیقت احسان ہے اور اس حیثیت سے تصوف اسلام سے الگ کوئی چیز نہیں بلکہ وہ عین اسلام ہے اس سے یہ ثابت ہوا کہ اقبال

”احسان“ جو اصل تصوف ہے اس کے داعی اور مبلغ ہیں نہ کہ منکر، اقبال کے یہ افکار پورے کلام میں جزوی طور پر پھیلے ہوئے ہیں مثلاً احسان کی جو تعریف آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کی ہے اقبال اسی مضمون کو اس طرح ادا کرتے ہیں۔

ترے ضمیر پہ جب تک نہ ہو نزولِ کتاب
گرہ کشا ہے نہ رازی نہ صاحب کشاف

تزکیہ نفس کی نسبت کہتے ہیں :-

دل سوز سے خالی ہے نظر پاک نہیں ہے
پھر اس میں عجب کیا کہ تو بے باک نہیں ہے

فقر اور درویشی سے متعلق فرماتے ہیں :-

مرا طریقی امیری نہیں غریبی ہے
خودی نہ بیچ فقری میں نام پیدا کر

تصوف کا ایک اہم رکن معرفت نفس ہے، ارشاد ہوا: من عرف نفسه فقد عرف ربه۔

اقبال کہتے ہیں :-

اپنے من میں ڈوب کر پا جا سراغِ زندگی
تو اگر میرا نہیں بنتا نہ بن اپنا تو بن

اسی طرح اقبال نے انسان کامل اور مردِ مومن کے جو اوصاف و کمالات بیان کیے ہیں وہ سب وہ ہیں جو قرآن مجید کے: مقربون والسا بقون الاولون۔ اور محسنون پر صادق آتے ہیں، اقبال کے یہ افکار و خیالات ان کے کلام میں اس شد و مد اور تکرار سے بیان ہوئے ہیں کہ بعض اوقات اس تکرار سے اکتاہٹ سی محسوس ہونے لگتی ہے، انھیں منتشر خیالات کو انھوں نے یکجا طور پر مثنوی اسرارِ خودی اور مثنوی رموز بے خودی میں کمال فصاحت و بلاغت اور جوش و خروش سے بیان کیا ہے، گویا یہ دونوں مثنویاں فکرِ اقبال کا متن ہیں اور ان کے علاوہ جو کچھ ہے

وہ اس متن کی شرح اور اس کی تفصیل و توضیح ہے۔

اقبال نے ان مثنویوں میں جو کچھ کہا ہے اس کا خلاصہ یہ ہے:-

”قدرت نے ہر انسان میں فکر و نظر اور جہد و عمل کی چند در چند استعدادیں اور صلاحیتیں ودیعت کی ہیں، قدرت کا منشا یہ ہے کہ ہم اپنی صلاحیتوں کو بروئے کار لائیں، انھیں ترقی دیں اور پروان چڑھائیں، ان کی مجموعی ترکیب، نشو و نما اور ان کے ارتقا سے ہی ایک انسان کی ذات، ایغویا خودی تشکیل پذیر ہوتی ہے، خودی دو قسم کی ہے ایک مخلوق کی خودی جو ممکنات عالم کے حصار میں مجبوس اور مقید ہے اور ایک خالق عالم و آفرینندہ روزگار کی خودی، یہ مطلق اور لامحدود ہے، یہ عالم ہست و بود، دنیائے رنگ و بو جو کچھ بھی ہے اسی مطلق خودی کی جلوہ گاہ ہے، اسی کی بدولت اس کا ظہور ہوا ہے۔ اپنی خودی کو مستحکم کرنا اور اس کو ترقی دینا یہی ہے انسانی خودی کا مقصد آفرینش اور غایت تخلیق ہے، اب سوال یہ ہے کہ یہ خودی جو جو ہر زندگی ہے کیوں کر مستحکم، پائیدار اور ترقی پذیر ہو سکتی ہے؟ اقبال اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تخلیق مقاصد، آرزوؤں اور تمناؤں اور عشق و محبت کے ذریعہ! فرماتے ہیں:-

ماز تخلیق مقاصد زندہ ایم

از شعاع آرزو تا بندہ ایم

پھر کہتے ہیں: محبت کے ہزاروں مقام اور ہزاروں رنگ ہیں لیکن تکمیل خودی میں محبت کا جو عنصر درکار ہے وہ کسی ایک انسان کامل کی محبت اور اس کے ساتھ عشق ہے تاکہ سیرت اور کردار اس کے رنگ میں رنگ جائے اور اس کے سانچے میں ڈھل جائے، یہ انسان کامل محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات ہے، کہتے ہیں:-

در دلِ مسلم مقامِ مصطفیٰ است

آبروئے مازنامِ مصطفیٰ است

اس مقصد کو حاصل کرنے کے لیے عشق و آرزو کے علاوہ خودی کے لیے جس تربیت کی ضرورت ہے اس کے تین مرحلے ہیں (۱) اطاعت (۲) ضبط نفس اور (۳) نیابت الہی،

اطاعت اور ضبط نفس کے سلسلے میں اقبال نے جو کچھ کہا ہے وہ بعینہ قرآن کی ترجمانی ہے چنانچہ آیات پر آیات سے تلخیص کرتے اور ان کا حوالہ دیتے چلے گئے ہیں، نیابت الہی سے مراد تسخیر کائنات اور عناصر پر حکمرانی و فرماں روائی ہے، یہاں بھی قرآن میں تسخیر کائنات کا جو ذکر ہے اس سے استدلال کیا ہے، ظاہر ہے جس طرح اطاعت اور ضبط نفس کا مرحلہ علم دین کے بغیر طے نہیں ہو سکتا نیابت الہی کی منزل علم کائنات کے بغیر سر نہیں ہو سکتی یہ وہ مقام ہے جہاں دین اور دنیا دونوں مجتمع ہوتے ہیں اور رہبانیت یا زندگی سے فراریت (ESCAPISM) کا خاتمہ ہو جاتا ہے، اپنی آرزو اور تکمیل کی راہ میں خودی کو ممکنات و حوادث عالم سے سابقہ پیش آتا ہے وہ ان سب کا بڑی دلیری سے مقابلہ کرتی ہے، وہ کسی مقام پر ٹھہرتی نہیں، وہ کسی جگہ سکون پذیر و راحت آشنا نہیں ہوتی۔ بلکہ ہمیشہ رواں دواں اور متحرک و فعال رہتی ہے، وہ سراپا حرکت و عمل رہتی ہے، یہ مثنوی اسرار خودی کا لب لباب اور حاصل ہے۔ اس کے بعد مثنوی رموز بے خودی میں اقبال نے اس پر بحث کی ہے کہ قوم کس طرح بنتی ہے اس کی تعمیر و تشکیل کے عناصر ترکیبی کیا ہیں؟ پھر توحید کی حقیقت، مقام رسالت، ملت اسلامیہ کی خصوصیات، قرآن کے دستور زندگی اور آئین ملت اسلامیہ ہونے پر نہایت سیر حاصل، جامع اور بلیغ گفتگو کی ہے، مثنوی مولوی معنوی کی نسبت کہا جاتا ہے ”ہست قرآن در زبان پہلوی“ اگر یہ صحیح ہے تو اس کا اطلاق اقبال کی ان دو مثنویوں پر بدرجہ اولیٰ ہونا چاہیے، غور فرمائیے، اقبال نے یہ جو کچھ کہا ہے کیا اسلام اور احسان کے علاوہ وہ کوئی اور چیز ہے، ہرگز نہیں! پس جس طرح ان کو منکر اسلام نہیں کہا جاسکتا، اصلی اور حقیقی تصوف کا بھی منکر نہیں کہا جاسکتا، بلکہ حق یہ ہے کہ وہ دونوں کے زبردست داعی اور مبلغ ہیں۔

البتہ اقبال نے جہاں رسمی اسلام پر تنقید کی ہے کہ:-

رہ گئی رسم ازاں روحِ بلائی نہ رہی

رسمی تصوف جس کا اوپر ذکر ہوا اس پر بھی تنقید کی ہے۔ ان کی تنقید کے وجوہ و

اسباب یہ ہیں :-

(۱) اس رسمی تصوف پر افلاطون اور فلاطینوس کا اثر سب سے زیادہ پڑا ہے۔ گوشہ گیری، زندگی کے حقائق اور اس کے فرائض و واجبات سے گریز، حرکت و عمل کے بجائے سکون و جمود یہ سب اسی اثر کا نتیجہ ہے۔ زہد، توکل اور فقر اسلام کے صفات محمودہ ہیں۔ لیکن ان کا مطلب ہرگز وہ نہیں ہے جو ارباب تصوف نے مراد لیے ہیں، وہ غلط ہیں، ان معانی سے تعطل اور جمود، فراریت اور مجہولیت کے اوصاف پیدا ہوتے ہیں، اقبال کے نزدیک اسلام کا اصل مقصد حرم کے درد کا درماں کرنا اور خودی کی نگہبانی کرنا ہے، اگر یہ نہیں تو کچھ بھی نہیں :- کہتے ہیں:

یہ حکمت ملکوئی، یہ علم لاہوتی حرم کے درد کا درماں نہیں تو کچھ بھی نہیں
یہ ذکر نیم شبی، یہ مراقبے، یہ سرور تری خودی کے نگہباں نہیں تو کچھ بھی نہیں

اقبال کے نزدیک اصل فقر وہ ہے جس سے خودی کو استحکام اور فروغ حاصل ہو، نہ یہ کہ اس سے خودی ضعیف و کمزور ہو، کہتے ہیں :-

فقر کا فخلوت و دشت و دراست

فقر مومن لرزہ بگرد و براست

زندگی آں را سکونِ غار و کوہ

زندگی آں را زمرگ با شکوہ

آں خدا را جست از ترکِ بدن

ایں خودی را بر فسانِ حق زدن

(۲) دوسری جانب تصوف پر ہندو فلسفہ ویدانت کا اثر پڑا اور اس کی وجہ

سے فنا اور وحدت الوجود کا نظریہ اس زور شور سے پیدا ہوا کہ گھر گھر پھیل گیا، اور

ہمارے شعر و ادب کے ایوان اس کے آوازہ اور مددے سے گونج اٹھے، اقبال نے اس

بنیاد پر بھی رسمی یا ان کے بقول عجمی تصوف پر بھی سخت تنقید کی اور انھیں اسلام کی تعلیم،

اس کی روح اور اسپرٹ کے خلاف قرار دیا ہے۔

لیکن آخر میں یہ عرض کرنا ضروری ہے کہ جس طرح اقبال نے افلاطون کے نظریہ اعیان ثابتہ پر یا حافظ اور سنائی پر جو تنقید کی ہے اس کو خلیفہ عبدالحکیم اور یوسف حسین خاں وغیرہ نے اقبال کی بے اعتدالی اور اس کو غلط فہمی پر مبنی قرار دیا ہے، اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ اقبال نے اپنے نقطہ نظر سے تصوف کے بعض افکار و نظریات مثلاً فنا، فقر، توکل، وحدت الوجود، اور زہد کی جو تعبیر کی اور پھر اس پر تنقید کی ہے اس پر صوفیا کے نقطہ نظر سے علمی اور نظری بحث و گفتگو کرنے کی بڑی گنجائش ہے، لیکن یہاں اس کا موقع نہیں، اس کے لیے ایک مستقل مقالہ درکار ہے، بہر حال صوفیا اپنی طرف سے معذرت کرتے ہوئے اقبال سے کہہ سکتے ہیں۔

کچھ تو ہوتے ہیں محبت میں جنوں کے آثار
اور کچھ لوگ بھی دیوانہ بنا دیتے ہیں

پروفیسر پیشپ

طریق خانقہی اور کلام اقبال

مقالہ شروع کرنے سے پہلے اپنی ایک کوتاہی کو تسلیم کرنا مناسب سمجھتا ہوں کہ موضوع پر غور و خوض کرتے وقت میں نے اقبالیات سے زیادہ کلام اقبال ہی کو ملحوظ خاطر رکھا ہے۔ لہذا تصوف کے (خصوصاً وجودی اور شہودی تصورات کے) ارتقا پر یا نظام خانقہی کے تاریخی پس منظر پر الگ سے بحث کرنے کی چنداں ضرورت نہیں سمجھی۔ ہاں طریق خانقہی کے جو عوامل و عوامل کلام اقبال میں ابھر کر ہمارے سامنے آتے ہیں، ان پر نظر ڈالتے وقت علامہ کے چند نثری ملفوظات اور نظریات کی طرف بھی آنکھ اٹھانا پڑی ہے، تاکہ کلام میں ظاہر کیے گئے ارشادات کا ذہنی پس منظر پیش ہو سکے۔

اسلام میں مذہبی تصورات کی نئی شکلیں پر غور کرتے ہوئے علامہ نے رد و قبول کا ایک جاندار نظریہ اپنالیا اور فرسودگی کے خلاف پر شکوہ آواز اٹھائی۔ ذہنی اعتبار سے مغربی تمدن کو اسلامی تمدن کے بعض پہلوؤں کا مزید ارتقا پا کر بھی علامہ نے افکارِ نو کی ناگزیری پر زور دیا۔ انھی کے الفاظ میں ”نئے نئے زاویہ نگاہ نمایاں کیے گئے ہیں۔ پرانے مسئلے تازہ تجربے کی روشنی میں دوبارہ حل کیے گئے ہیں۔ نئے نئے مسائل بھی رونما ہوئے ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انسانی شعور اپنے سب سے پرانے بنیادی تعینات زمانی و مکانی اور حادثات پر غالب آ رہا ہے۔“ (ملاحظہ ہو لکچر ۶)

شورِ انسانی کے تاریخی ارتقا کی پہچان نے ہی علامہ کو وہ جرات رندانہ بخشی جو اہلیات کی تشکیل نو میں اپنا جوہر دکھا سکی۔ اسی جرات رندانہ کی برکت ہے کہ وہ اپنے پیش رو علما سے اختلاف کے امکان کی بات کہہ سکے اور بر ملا کہہ سکے۔

”ہمارے سامنے صرف یہی راستہ ہے کہ ہم جدید علوم کا احترام کریں، لیکن آزادی فکر کو ہاتھ سے نہ جانے دیں۔ اور ان علوم کی روشنی میں اسلامی تعلیمات کو سمجھنے کی کوشش کریں چاہے اس سلسلے میں ہم کو ان حضرات سے اختلاف ہی کرنا پڑے جو ہم سے بہت پہلے گزر چکے ہیں۔“ (ملاحظہ ہو پگچرٹ)

اپنے چند مکاتیب میں بھی علامہ نے تصوف کے بارے میں اپنے نظریے کو واضح کیا ہے۔ چنانچہ ایک مکتوب میں تصوف کے غیر عجمی ماخذ پر دو ٹوک بات کہی ہے: ”اس میں ذرا شک نہیں کہ تصوف کا وجود سر زمین اسلام میں ایک اجنبی پودا ہے جس نے عجمیوں کی دماغی آب و ہوا میں پرورش پائی ہے۔“ (اقبال نامہ ص ۳۸، ۳۹)

اسرارِ خودی کے فوراً بعد لکھے گئے ایک خط میں وہ افلاطونی تعلیم قضا کو ایک یونانی بے ہودگی قرار دے چکے تھے۔ بقول انھی کے:-

”میرے نزدیک یہ تعلیم قضا غیر اسلامی ہے اور قرآن کریم کے فلسفے سے اسے کوئی تعلق نہیں ہے۔“

تصوف کی عمارت اسی ایرانی سیودگی پر تعمیر کی گئی۔“

(مطالعات و مکاتیب علامہ اقبال ص ۲۲۹، مکتوب مورخہ ۱۹ جنوری ۱۹۱۶ء)

۱۹۱۶ء مکتوب سید اختر الاسلام)

جن دنوں یہ مکتوب لکھا گیا ہے ان دنوں (یعنی ۱۹۱۶ء میں) علامہ رموز بے خودی بھی نظم کر رہے تھے اور تصوف کی تاریخ بھی لکھ رہے تھے۔ لہذا تصوف کے علمی اور عملی دونوں پہلوؤں پر نہایت باریکی اور سنجیدگی سے غور کر رہے تھے۔ تصوف کو انھوں نے بالکل قابلِ مذمت سمجھا ہوا ایسی بات نہیں۔ لاہور سے ۱۳ فروری ۱۹۱۱ء کو لکھے گئے ایک خط میں انھوں نے تصوف کے روشن پہلو کا اعتراف بھی کیا ہے۔

لکھتے ہیں :-

”تصوف کے ادبیات کا وہ حصہ جو اخلاق و عمل سے تعلق رکھتا ہے، نہایت قابل قدر ہے، کیونکہ اس کے پڑھنے سے طبیعت پر سوز و گداز کی حالت طاری ہوتی ہے۔ فلسفہ کا حصہ محض بے کار ہے۔ اور بعض صورتوں میں میرے خیال میں قرآن کے مخالف“

(مطالعات و مکاتیب علامہ اقبال ص ۴۱-۲۳۰)

ہندی ایرانی تصوف کی رو سے مسئلہ فنا پر اپنے شدید رد عمل کو علامہ نے اپنے ایک مکتوب میں یوں ظاہر کیا ہے :-

”لیکن ہندی اور ایرانی صوفیا میں سے اکثر نے مسئلہ فنا کی تفسیر ویدانت اور بدھ مت کے زیر اثر کی ہے، جس کا نتیجہ یہ ہوا کہ مسلمان اس وقت عملی اعتبار سے ناکارہ محض ہے۔ میرے عقیدے کی رو سے یہ تفسیر بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ خطرناک تھی۔ ایک معنی میں میری تمام تحریریں اس تفسیر کے خلاف ایک قسم کی بغاوت ہیں۔“

(اقبال نامہ ص ۲۰۳)

رد عمل کے اس دو ٹوک اظہار سے دو باتیں بالکل نمایاں ہیں۔ ایک یہ کہ علامہ اقبال تصوف کی انساں پر در اخلاقی اور عملی قدروں کے قائل تھے۔ ایسا ہونا قابل فہم بھی ہے، پھر رومی کے مرید ہندی جو ٹھہرے۔ چنانچہ جگہ جگہ اس اعتراف کے لطیف اشارے ملتے ہیں۔

”رہانہ حلقہ صوفی میں سوزِ مشتاقی

فسانہ ہائے کرامات رہ گئے باقی

اب حجرہ صوفی میں وہ فقر نہیں باقی خونِ دل شیراں ہو جس فقر کی دتا ویز

سکوں پرستی راہب سے فقر ہے بے زار

فقر کا ہے سفینہ ہمیشہ طوفانی

کیا گیا ہے غلامی میں مبتلا تجھ کو

کہ تجھ سے ہونہ سکی فقر کی نگہبانی

شیر مردوں سے ہوا پیشہ تحقیق تھی
رہ گئے صوفی و ملا کے غلام اے ساقی ” وغیرہ وغیرہ

دوسری نمایاں بات (اس ردِ عمل میں) یہ ہے کہ اقبال ان تمام فروغی عناصر کے خلاف نبرد آزما ہیں، جو تصوف کی آڑ میں انسانیت کا شکار کھیلتے ہیں۔ جبھی تو وہ مسئلہ قضا اور مسئلہ فنا کی افلاطونی یا ایرانی تفسیروں سے بیزار ہیں۔ صوفی کی قنوطیت پسندی بے عملی ناخوش اندیشی کی وہ پُر زور مذمت کرتے ہیں، ملا کی تقدیر پرستی کے کراماتی آہنگ میں وہ مسکینی، محکومی اور نومیدی کی بے بس آہیں سنتے ہیں، خانقہی رہبانیت کے سکوں پرستانہ توکل میں وہ شعور انسانی کی نفی مانتے ہیں۔ مختصر یہ کہ صوفیانہ لا تعلقی میں پلنے والی شکست خوردگی کو وہ قلندرانہ کردار کی فعال نشوونما کے لیے مضر ہی نہیں، مہلک سمجھتے ہیں۔ چنانچہ کلام اقبال سے ان خدشوں اور اندیشوں کا اظہار اسرار اور رموز کے علاوہ تخلیقات میں بھی، خصوصاً ضربِ کلیم، بال جبریل اور ارمانِ حجاز کی بیشتر نظموں، رباعیات اور قطعات میں بول اٹھا ہے۔ بانگ درا کی کئی نظموں میں بھی اس کے معنی خیز اشارے ملتے ہیں۔ مثلاً:—

۱۔ ”مدعا تیرا اگر دنیا میں ہے تعلیم دیں
ترکِ دنیا قوم کو اپنی نہ سکھانا کہیں“
(سید کی لوحِ تربت)

۲۔ ”آپنوں سے بیر رکھنا تو نے بتوں سے سیکھا
واعظ کو بھی سکھایا جنگ و جدلِ خدا نے“
(دنیا سوالہ)

۳۔ ”ہے عاشقی میں رسم الگ سب سے بیٹھنا
بتخانہ بھی، حرم بھی، کلیسا بھی چھوڑ دے
سوداگری نہیں یہ عبادتِ خدا کی ہے
اے بے خبر حزا کی تمنا بھی چھوڑ دے“

- ۴۔ ”عجب واعظ کی دینداری ہے یا رب
 عداوت ہے اسے سارے جہاں سے“
 ۵۔ ”رہ گئی رسم ازاں، روح بلالی نہ رہی
 فلسفہ رہ گیا تلقین غزالہ نہ رہی
 حیدری فقر ہے، نے دولت عثمانی ہے
 تم کو اسلاف سے کیا نسبت روحانی ہے“

(جواب شکوہ)

اسلاف سے نسبت روحانی، کا سوال اٹھا کر اقبال نے ایک نہایت اہم نکتے کو ابھارا ہے۔ یعنی یہ کہ ہر پرانی روایت کو وقت کے نئے تقاضوں کے ساتھ ہم آہنگ ہونا ہی پڑتا ہے، نہیں تو روایت زندہ نہیں رہ سکتی۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اپنے ہاں کی روحانی میراث کے تئیں اقبال کا رویہ لا تعلقی یا تساہل کا نہیں بلکہ ادراک اور شعور کے رد و قبول کا وہ عملی رویہ ہے جو بعد میں ”جاوید نامہ“ کے جمال و جلال میں نکھرا کھڑا۔ اقبال کے ذہن نے مشرق و مغرب دونوں کے فکری درخت کی جاندار اور صحت مند قدروں کو قبول کیا اور بے کاریا دور از کار باتوں کے خلاف آواز اٹھائی۔ اپنی اس ذہنی کیفیت کو انھوں نے یوں بیان کیا ہے:

”اسی کشمکش میں گزریں مری زندگی کی راتیں
 کبھی سوز و سازِ رومی، کبھی سچ و تابِ رازی“

(بال جبریل غزل ۱۳)

”کیے ہیں فاش رموزِ قلندرِ می میں نے
 کہ فکرِ مدرسہ و خانقاہ ہو آزاد
 ”نہ فلسفی سے نہ ملا سے ہے غرض مجھ کو
 یہ دل کی موت وہ اندیشہ و نظر کا فساد“

بانگ درا کی دور میں بھی ان کی اس جرات رندانہ کوشش کی سرگردا

طریق خانقہ اور کلام اقبال

زہد کو شکایت تھی کہ :-

”مجموعۂ اضداد ہے اقبال نہیں ہے
دل دفتر حکمت ہے طبیعت خفائی
رندی سے بھی آگاہ شریعت سے بھی واقف
پوچھو جو تصوف کی تو منصور کا ثانی
اس شخص کی ہم پر تو حقیقت نہیں کھلتی
ہو گا یہ کسی اور ہی اسلام کا بانی“

(زہد اور رندی)

اور اقبال کو بھی اعتراف ہے کہ :-

”میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا

گہرا ہے سرے بحر خیالات کا پانی“

”اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

کچھ اس میں تمسخر نہیں والہ نہیں ہے“

بعد میں جوں جوں اقبال کا بلی شور بچتے ہوتا گیا، ان کا فلسفہ خودی بھی نکھر تا گیا، اور تصوف کے فرسودہ نظریے پر پنیے والے خانقہ نظام کی کمزوریاں اور کوتاہیاں بھی نمایاں ہوتی گئیں۔ سچ تو یہ ہے کہ اسرارِ خودی اور رموزِ بے خودی میں واضح کیے گئے خود آگہی کے انفرادی اور اجتماعی شعور کے تناظر ہی میں اقبال کے ان خدشوں اور اندیشوں کی اصولی نوعیت کو سمجھا جاسکتا ہے۔ علامہ کا تصور حیات ایک حرکت پسند تصور تھا، جس کے مطابق زندگی ایک حرکت مسلسل ہے، ایک ایسی مسلسل حرکت جو اپنی راہ میں آنے والی تمام رکاوٹوں کو بہا کر اپنے اندر تحلیل کر دیتی ہے، جیسی تو زندگی جاوداں، پیہم رواں، ہر دم جواں بن پاتی ہے۔ اسی نظریہ حیات کی رو سے کردار کے ہمہ گیر اور ہم آہنگ ارتقا کی بات معنی خیز ٹھہرتی ہے، نہیں تو مومن کی قلندری کا دعویٰ کھوکھلا سناٹی دیتا ہے۔

’اسرار‘ اور ’رموز‘ کا وہی رشتہ ہے جو خود آگاہ مرد اور خود آگاہ ملت کا ہونا چاہیے۔ اور اس رشتے کی تصویر کشی کے لیے اقبال نے جن حرکی پیکروں، فعال استعاروں اور معنی خیز بندشوں کی تخلیق کی ہے ان کی بوقلمونی میں شہری جمال اور فکری جلال کے تال میل کا حسین سرگم ہے۔ اس میں خود گیری بھی ہے خود شکنی بھی۔ خود نگری بھی ہے، خود گیری خودی بھی، ہوش و خرد کا ذوقِ حبس بھی ہے، قلب و جگر کا سوز و ساز بھی۔ گرمی افکار بھی ہے لذت کردار بھی۔ کوششِ ناتمام کی خلش بھی ہے، سعیِ پیہم کا جنوں بھی۔ تب و تابِ جادوِ دانہ بھی، تکبرِ مسلسل بھی، درد و داغ کی تڑپ بھی، سوز و ساز کی مستی بھی۔ مستی شوق بھی، جراتِ اندیشہ بھی۔ نگاہِ بلند بھی، ضمیرِ پاک بھی۔ کشاکشِ نرم و گرم بھی، تب و تراش و خراش بھی۔ عقل گرہ کش بھی، عشقِ بلاخیز بھی۔ ستاروں پر کند ڈالنے کی تمنا بھی، رسومِ کہن کے سلاسل توڑنے کا عزم بھی۔ وہ تخریبِ تمام بھی جو ہر نئی تعمیر کو لازم ہے، وہ زلزلے بھی جن سے دادیوں میں تازہ چشموں کی نمود ہوتی ہے۔ تشنہِ دالم کی آتش زیر پاگی بھی، سنگِ امروز کو آئینہٴ فردا بنانے کی مچلتی امنگ بھی۔ ذوقِ سفر بھی، سوزِ جگر بھی۔ غرض فرد سے جنوں تک خبر سے نظر تک، اور عقل سے عشق تک کی تمام منزل کا سفر پیہم بھی ہے اور ملتِ آدم کی استواری کا وہ صحیح شعور اور وجدان بھی جس کے بغیر اخوت کی جہانگیری، اور محبت کی فراوانی، ممکن ہی نہیں۔

ان ہی خصوصیات کی کمزوری یا نفی کا حامل ہونے کے باعث خانقہ نظام کو علامہ نے قابلِ مذمت گردانا ہے۔ قابلِ مذمت ہی نہیں، ناقابلِ برداشت بھی، چنانچہ ضربِ کلیم کے بیشتر قطعات اور ابیات میں اس نظام کے علم برداروں کو ٹوکا ہے۔ ٹوکنے کا حق انھیں تھا بھی اس لیے کہ عالمِ اسلام پر ان کی نظر بہت گہری تھی۔ بقول ان ہی کے:

”میں نہ عارف نہ مجتہد نہ محدث نہ نصیب
ہاں مگر عالمِ اسلام پہ رکھتا ہوں نظر“
انھوں نے خانقہ نظام کو صاف صاف بتا دیا کہ:۔

”یہ ذکرِ نیم شبی، یہ مراقبے یہ سرور
تری خودی کے نگہیاں نہیں تو کچھ بھی نہیں
خرد نے کہہ بھی دیا لا الہ تو کیا حاصل
دل و نگاہ مسلمان نہیں تو کچھ بھی نہیں“
”نماز و روزہ و قربانی و حج
یہ سب باقی ہیں تو باقی نہیں ہے“
زندگی سے فرار کرنے والا بھلا زندگی کے سرچشمے تک پہنچے بھی کیسے؟
”زخود گر خستہ آتشاچہ می جوئی
بہ آدمی نہ رسیدی خداچہ می جوئی“
ایک نئی طلوعِ سحر کے پیغامبر کو ملائے حرم سے شکایت تھی کہ :-
”تری نماز میں باقی جلال ہے نہ جمال

تری اذان میں نہیں ہے مری سحر کا پیام“
کرامات باز صوفی کو بھی انھوں نے جڑ کی بات بتادی کہ :-
”تری نگاہ یہی معجزات کی دنیا
مری نگاہ یہی حادثات کی دنیا“
ان کا ذاتی مشاہدہ تھا کہ صوفی اپنی محرومیوں کو ہی برکاتِ ایزدی کا نام دے رہے تھے۔
”مجاہدانہ حرارت رہی نہ صوفی میں
بہانہ بے عملی کا بنی شرابِ است
فیقہ شہر بھی رہا نیت پہ ہے مجبور
کہ معرکے میں شریعت کے جنگِ ست بدست“
تسلیم و رضا کی غلط تاویل کر کے توکل کا ڈھونگ رچانے والوں کو علامہ نے تنبیہ کی :-
”فطرت کے تقاضوں پہ نہ کر راہِ عمل بند

مقصود ہے کچھ اور ہی تسلیم و رضا کا“
”اے پیرِ حرم رسم و رہِ خانقہی چھوڑ
مقصود سمجھ میری نوائے سحری کا“

”تقدیر کے پابند نباتات و جمادات
مومن فقط احکامِ الہی کا ہے پابند“
”نذرانہ نہیں سود ہے پیرانِ حرم کا
ہر فرقہ و عساکس کے اندر ہے مہاجن“
غرض جو شاعر :-

”ہر لحظہ نیا طور نئی برقِ تجلی
اللہ کرے مرحلہ شوق نہ ہوٹے“

”ظلام بحر میں کھو کر سنبھل جا
”تڑپ جا پیچ کھا کھا کر بدل جا
نہیں ساحل تری قسمت میں اموج
آبھر کر جس طرف چاہے نکل جا“
جیسے آبدار شعر کہتا ہو، کھلا وہ خانقہ نظام کی جان لیوا افسردگی کو کیوں کرتا ٹوٹے؟ وہ بخوبی
جانتا تھا کہ :-

”ممکن نہیں تخلیقِ خودی خانقہوں سے اس شعلہ نم خوردہ سے ٹوٹے گا شہرِ کیا“
خانقاہ سے وہ غم ناک اٹھا تھا کیوں کہ وہاں اسے زندگی کی نفی نظر آتی تھی، وہاں دھرا
ہی کیا تھا؟ ”نہ زندگی، نہ محبت، نہ معرفت، نہ نگاہ“۔

حلقہ صوفی میں ذکر تو تھا، لیکن ”بے غم و بے سوز و ساز“ فلسفی تھا کہ ”دل کی
موت“، ملا تھا کہ اندیشہ و نظر کا فساد، فقیہ شہر اور دل کی کشادہ؟ اسے تو صوفی نے
”شیوہ ہائے خانقہ سکھا کر خراب کر دیا تھا۔ جہاں کبھی کسی زمانے میں مدرسہ
شیری و شہنشاہی ہوا کرتا تھا، وہاں اب فقط ”روباہی“ تھی۔ تڑپنے پھڑکنے کی توفیق
کے لیے ”دل مرتضیٰ“ اور ”سوز صدیق“ مانگنے والا شاعر، خانقہ نظام کی دم گھٹانے والی
فضا میں سانس لیتا تو کیسے؟ شاعری کے الفاظ میں :-

”کھڑے سکانہ کسی خانقاہ میں اقبال کہ ہے ظریف و خوش اندیشہ و شگفتہ دماغ“
دنیا کو دعوت دیدار، ماننے والا شاعر عالم کے بت خانہ چشم و گوش سے فرار
نہیں چاہتا تھا، بلکہ اسے خودی کی منزلِ اولیں سمجھ کر اس سے بہت آگے بڑھ جانے کی
تنگ و دو میں تھا تا کہ طلسمِ زمان و مکاں توڑ کر، اس جہاں کی بھی سیر کر سکے، جو بے نمود
ہوتے ہوئے بھی اس کی شوخی فکر و کردار کا منتظر تھا لیکن وادی لولاک میں اس نے ملا کی
نظر نور فراست سے خالی پائی اور مے خانہ صوفی کی مئے ناز کو بے سوز پایا تو محکومی
اور آزادی کے اسرار کا انکشاف کیا کہ :-

”رندوں کو بھی معلوم ہیں صوفی کے کمالات
ہر چند کہ مشہور نہیں ان کے کرامات
خود گیری و خود داری و گلبانگ انا الحق
آزاد ہو سالک تو ہیں یہ اس کے مقامات
محکوم ہو سالک تو یہی اس کا ہمہ دست
خود مردہ و خود مرقد و خود مرگِ مفاجات“
(ملا زادہ فہیم لولائی کشمیری کے بیاض سے)

آزادی اور محکومی کی تفاوت کے اسی نکتے کو ایک اور جگہ یوں بیان کیا ہے کہ :-

”آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور محکوم کا اندیشہ گرفتار خرافات

محکوم کو پیروں کی کرامات کا سودا ہے بندہ آزاد خود اک زندہ کرامات“

حیات کو زندہ کرامات بنانے والی کردار سازی پر زور دے کر شاعر نے دراصل تعمیر خودی کے بنیادی فریضے پر ہی زور دیا ہے۔ گویا کہ تعمیر خودی میں کام آجائیں تو فقر و رہبانیت قابل قبول ہی نہیں، قابل فخر بھی، نہیں تو قابل مذمت۔ مثال کے طور پر لیجیے شاہیں کا یہ دعویٰ جسے شاعر نے فخریہ انداز میں بیان کیا ہے :

”ازل سے فطرت مری راہبانہ کہ ہے زندگی باز کی زاہدانہ“

جس شاہیں کا یہ دعویٰ ہے اس کی ضربت غازیانہ پر بھی تو نظر ڈالیے۔ اس کی راہبانہ فطرت بے بسی کا نہیں، جلال کا اظہار ہے۔ نہیں تو اس کا معمول :-

”جھپٹنا، پلٹنا، پلٹ کر جھپٹنا لہو گرم رکھنے کا ہے اک بہانہ“

عقابی روح کی بیداری بھی تو خودی ہی کا کرشمہ ہے۔ خود آگاہ شاہیں جسے مثالی کردار کی پرداخت و پرورش کو علامہ نے تعلیم کا ایک بنیادی مقصد مانا ہے اور اسی لیے نظام تعلیم کو طریق خانقہی کی مہلک گرفت سے نجات دلانے کے لیے عقابی روح کی بیداری لازم قرار دی ہے۔ ویسے تو ان کا عقیدہ تھا کہ :-

”شیخ مکتب ہے اک عمارت گر جس کی صنعت ہے رُوح انسانی“

لیکن خانقہی نظام کے زیر اثر مکتب بھی انحطاط پذیر ہو چکے تھے، جہی تو علامہ کو کہنا پڑا :-

”سبوتے خانقاہاں خالی از مے کند مکتب رہ طے کردہ راطے“

ایسی خانقاہوں میں درس پانے والے بچوں کی روح انسانی پنپ اٹھتی تو کیسے، عقابی روح بیدار ہو جاتی تو کیوں کر؟ درس دینے والے خود بھی توجاگ اٹھیں۔ لیکن معاملہ تو اس کے برعکس دکھائی دیتا تھا :-

”شیخ مکتب کم سواد و کم نظر از مقام خود ندارد و خبر“

صورتِ حال قابل غور تھی کہ :-

”شیخ مکتب کے طریقوں سے کشادہ دل کہاں

کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ“

اس لحاظ سے اقبال کا گلہ صحیح تھا کہ ان خانقہی درس گاہوں میں بچے بالکل نکمے ہو جاتے ہیں:

”مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام“

طالب علم پر یہ خطرناک صورت حال واضح کرنے کے لیے علامہ نے اپنا تجربہ یوں پیش کیا:-

”گلا تو گھونٹ دیا اہل مدرسہ نے ترا کہاں سے آئے صدا لا الہ الا اللہ“

حادثات سے آنکھ چرانے والے حقیقت کی آنکھوں میں آنکھیں ڈالیں بھی تو کیسے؟ اسی لیے

علامہ نے محض کتابی کیرٹا بننے والے طالب علم کو مخاطب کر کے اس کے حق میں دعا کی:

”خدا تجھے کسی طوفان سے آشنا کر دے کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں

تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو کتاب خواں ہے مگر صاحب کتاب نہیں“

اور اقبال کی یہ دعا آج بھی اتنی ہی معنی خیز ہے جتنی آج سے چالیس برس پہلے تھی۔ طالب علم

ہی کے لیے نہیں، ہر فرد بشر کے لیے۔ کیوں کہ صاحب کتاب ہی اس مقام کو چھونے کی بصیرت

رکھتا ہے جسے اقبال نے عشق کا نام دیا ہے۔ بقول ان ہی کے:

”اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق“

”عقل و دل و نگاہ کا مرشدِ اولیں ہے عشق

عشق نہ ہو تو شرع و دیں بت کدہ تصورات“

”نقطہ نوری کہ نام او خودی است زیر خاکِ ماسرار زندگی است

از محبت می شود پائندہ تر زندہ تر، سو زندہ تر، تا بندہ تر“

اسی عشق کا دوسرا نام جنون ہے جس کی برکتوں سے صوفی و ملا محروم دکھائی دیے:

”کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی ان کا سرِ دامن بھی ابھی چاک نہیں ہے“

جنوں ہی دراصل وہ نظر بن جاتا ہے جس کی دروں بینی سے طریق خانقہی نا آشنا رہتی ہے جی بھی تو

اقبال نے ’خبر‘ کو ’نظر‘ بنانے کی بات کہی ہے جو تصوف کا نچوڑ ہوتے ہوئے بھی تصوف

بازی سے آزاد ہے۔

”سردیں مارا خبر، اورا نظر اور دروں حانہ ما بیرون در
نیست این کار فقیہاں اے پسر بانگاہ دیگرے اورا زنگر“

برسوں پہلے بانگ درائی دور میں اقبال نے پہلو کو دردِ استفہام سے واقف کرنے کی ضرورت کا راگ الاپا تھا تا کہ جستجو کے راز قدرت کی شناسائی ممکن ہو، دردِ استفہام نے ہی انھیں وہ نظر بخشی کہ اسلام کا مقصود فقط ملتِ آدم دکھائی دیا جب کہ حکمتِ افرنک نے تفریقِ مل کو اپنا مقصود بنا لیا تھا۔ اس طرح ضربِ کلیم سے جاوید نامے تک ملتِ آدم کا تصور کئی منزلوں سے گزرتا ہوا اس مقام پر آپہنچا جسے علامہ نے خطاب بہ جاوید میں آفاقِ دل سے عبارت کیا۔

”آدمیت احترامِ آدمی باخبر شوا از مقامِ آدمی
کفر و ریں را گیر در پہنائے دل دل اگر نگریزد از دل وائے دل
گرچہ دل زندانی آب و گل است این ہمہ آفاق، آفاقِ دل است“

اور چونکہ اقبال کی نظر میں طریق خانقہی اس مقام تک پہنچنے میں حارج ہے، انھوں نے اپنے کلام میں اسے بار بار آڑے ہاتھوں لیا ہے اور اسے ختم کرنے پر زور دیا ہے رہا سوال کہ کیا اس نظام خانقہی کی تشکیل نو ممکن نہیں، اقبال نے اس طرف دھیان نہیں دیا۔

کمال احمد صدیقی

اقبال اور تصوف

گم شدن در گم شدن دین من است نیستی در ہست آئین من است
اگر معتقدات کی زنجیر نے باندھ کر نہ رکھا ہوتا تو اقبال اپنے زمانے کے سب سے
بڑے کافر ہوتے۔ کفر کا فتویٰ تو ان پہ پھر بھی لگایا گیا۔ ان کی نظم ”آفتاب“ پر بڑی دے
ہوئی، اگرچہ انھیں اس بات کا پہلے سے اندازہ تھا کہ جاہل مولوی اے کفر کہے گا، چنانچہ
حفظِ ماتقدم کے طور پر اقبال نے اس نظم کو ”ترجمہ گایتیری“ بتایا۔ اور اس بات پر اصرار بھی
کیا کہ یہ گایتیری کا واقعی ترجمہ ہے۔ گایتیری منتر ڈیڑھ جملہ ہے اور وہ خیال کھوڑے سے اضافے
کے ساتھ دو شعروں میں ہے۔

وہ آفتاب جس سے زمانے میں نور ہے

دل ہے خرد ہے روح رواں ہے شعور ہے

اے آفتاب ہم کو ضیائے شعور دے

چشم خرد کو اپنی تجلی سے نور دے

یہ نظم گایتیری کا ترجمہ نہیں، بلکہ منتر کی تشریح ہے اقبال کو برہمن زادہ کشمیر ہونے پر
فخر تھا۔ پھر بھی وہ اس بات کا اعلان نہیں کرنا چاہتے تھے کہ اب بھی ان کی فکر کا محور وہ منتر ہے
جس کے مصنف و شوا متر تھے، اور جو بچے کی پہلی مذہبی رسم، یعنی زنا ربندی پر پڑھا جاتا ہے۔
اقبال کے ذہن کی کھڑکیاں کھلی ہوئی تھیں۔ ان کھڑکیوں سے نہ صرف انھوں نے

باہر جھانک کر دیکھا، بلکہ روشنی کے ساتھ ساتھ ہر سمت سے ہوائیں بھی آنے دیں۔ لیکن جب انھوں نے محسوس کیا، اور جب جب انھوں نے محسوس کیا کہ کھڑکیوں سے آنے والی روشنی کی کرنوں سے ان کے عقائد کی شبیہوں کا حسن کم ہوتا ہے، یا آنے والے ہواؤں کے جھونکوں سے ان کے معتقدات کے آئینے گر کر چکنا چور ہو جائیں گے، تو انھوں نے کھڑکیوں کے پٹ بند کر دیے۔ جس طرح سردیوں میں سارے کھڑکی دروازے بند کر دیے جاتے ہیں۔

غیر مسلم رہنمایانِ دین اور مفکروں کے جو خیالات، اقبال کے نزدیک قرآن، رسول کی تعلیمات، اور اسلامی نظریات سے مطابقت رکھتے تھے، ان سے انھوں نے دل کھول کر استفادہ کیا۔ اور جہاں جہاں ان خیالات سے اسلامی نظریات کی تشریح ہوتی تھی، وہاں بھی اقبال نے نہ صرف ان کو قبول کیا، بلکہ اعتراف بھی کیا۔ چنانچہ سری کرشنن کا کرم یوگ کا فلسفہ، جو شرمید بھگوت گیتا کی تعلیمات کا پچوڑ ہے، اس سے اقبال بے حد متاثر ہوئے، اور ”اسرارِ خودی“ کے پہلے ایڈیشن کے دیباچے میں انھوں نے اس کا ذکر بڑی عقیدت کے ساتھ کیا۔

”بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشنن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک اور قوم کی فلسفیانہ روایت کی تنقید کی، اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترکِ عمل سے مراد ترکِ کلی نہیں ہے، کیوں کہ عمل اقتضائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے، بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔“

ترکِ دنیا، ترکِ طلب، ترکِ تمنا — بڑی حد تک رہبانیت اور تصوف میں مشترک اصطلاحیں بھی ہیں، اور تصور بھی۔ اسلام رہبانیت کے خلاف ہے۔ رہبانیت کے نزدیک ترین جو چیز ہے، وہ تصوف ہے۔ اسلام میں تصوف کب داخل ہوا، اس کے بارے میں دو رائیں ہو سکتی ہیں، اسلام میں تصوف کیوں داخل ہوا، اس کے بارے میں بھی کوئی حتمی بات کہنا مشکل ہے۔ لیکن یہ بات بہت واضح ہے کہ ترکِ کلی سے لے کر ترکِ ترک تک، ہر تصوف

نے اقبال کی شاعری کو مختلف ادوار میں تحریک دی۔ سری کرشن کے شرمید بھگوت گیتا میں ارشادات کی صاف پہچانی جانے والی گونج بانگ درا کی غزلوں میں، کہیں خالص روپ میں، کہیں دوسرے خیالات میں ملی ہوئی، موجود ہے:

مجنوں نے شہر چھوڑا تو صحرا بھی چھوڑ دے

نظارے کی ہوس ہے تو لیے ابھی چھوڑ دے

واعظ، کمال ترک سے ملتی ہے یاں مراد

دنیا جو چھوڑ دی ہے تو عقبے ابھی چھوڑ دے

شبّیم کی طرح پھولوں پہ روا درچمن سے چل

اس باغ میں قیام کا سودا بھی چھوڑ دے

سوداگری نہیں، یہ عبادت خدا کی ہے

اے بے خبر جزا کی تمنا بھی چھوڑ دے

اور ایک پیغمبر کو مشورہ دیتے ہیں:-

شوخی سی ہے سوالِ مکرر میں اے کلیم

شرطِ رضا یہ ہے کہ تقاضا بھی چھوڑ دے

اقبال جب لندن گئے، تو ان کے خیالات میں تبدیلی آچکی تھی۔ وہ دہریت اور

الحاد کی طرف مائل ہو گئے تھے۔ دہریت اور الحاد کی طرف ان کا میلان، ان کے تجسّس

اور مطالعہ کا منطقی نتیجہ تھا، اور اس میلانِ طبع کی پرچھائیاں ان کے شعرا و نثر کی تحریروں

میں ملتی ہیں۔ تفصیل سے اس موضوع پر آگے بحث آئے گی۔ یہاں صرف اتنا عرض کرنا ہے

کہ وہ مذہب کی طرف جو شد و مد سے واپس آئے تو، کسی الہامی کیفیت یا جذبے کی وجہ سے

نہیں، بلکہ شعوری طور پر، اور اس شعوری کوشش کی پشت پر یقین نہیں تھا، مصلحت تھی۔

دورانِ قیام لندن میں، جب ان کا ایمان متزلزل ہو چکا تھا، گیتا کے فلسفے کی گونج

ان کے دماغ میں موجود تھی اور یہ غیر ارادی طور پر اس غزل میں منتقل ہوئی۔ تین

شعور دیکھیے:-

تو ابھی رہنڈ میں ہے، قیدِ مقام سے گزر
مصر و حجاز سے گزر، پارس و شام سے گزر
جس کا عمل ہے بے غرض، اس کی جزا کچھ اور ہے
حور و خیام سے گزر، بادہ و جام سے گزر
تیرا امام ہے حضور، تیری نماز ہے سرور

ایسی نماز سے گزر، ایسے امام سے گزر
کسی نظریے کی اگر کوئی جامع تعریف ممکن ہو تو اسے استثنیٰ کے زمرے میں رکھنا
چاہیے۔ جس طرح ایک سوال کے بہت سے جواب ذہن کو پرانگندہ کر دیتے ہیں اور ایک
خواب کی بہت سی تعبیریں، خواب دیکھنے والے کو خواب سے زیادہ پریشان کر دیتی ہیں، اسی
طرح کسی نظریے کی ایک سے زیادہ تعریفیں بھی اس نظریے کو سمجھنے میں مدد دینے کے بجائے
اس کی گتھیوں میں اضافہ کر دیتی ہیں۔ یہی کچھ تصوف کے بارے میں بھی درست ہے۔

خدا کی وحدانیت کا صرف زبان سے اقرار نہیں، بلکہ خدا کی وحدانیت اور رسول
کی محبت کو اپنی ہر سانس اور دل کی ہر دھڑکن میں محسوس کرنا، خدا کی تخلیق، یعنی
کائنات میں، کائنات کے ہر ذرے میں خدا کا جلوہ دیکھنا۔ تصوف ہے۔ سوال یہ ہے
کہ اگر یہ تصوف ہے، تو مذہب کیا ہے۔ مذہب کے ہوتے ہوئے تصوف کی کیا ضرورت
ہے، یا تصوف کے ہوتے ہوئے مذہب کی کیا ضرورت ہے۔ یہ دونوں ایک دوسرے
کے متوازی ہیں، یا ایک ہی سکتے کے دو رخ ہیں؟ اگر تصوف ایک رب العالمین کی ذات
اور صفات کی آگہی بخشتا ہے، تو مختلف مذاہب کی ضرورت کیا ہے پیغمبر اسلام کے عہد
میں تصوف تھا، تو اس کی کیا شکل تھی؟ یہ سوالات بہت جائز ہیں، لیکن اس مجلس میں
انہیں چھیڑ کر، مختصر گفتگو بھی کی جائے تو اسے سمیٹنے، اور اقبال کے تصوف پر کچھ عرض
کرنے کے لیے وقت نہیں رہے گا۔

غیر حرام میں رسول کریم کی عبادت کو کسی حد تک ترک دنیا یا تصوف کی ابتدا سمجھنا
میرے نزدیک درست نہیں۔ تصوف کے سلسلے میں پہلا نام حسن بصری کا لیا جاتا ہے۔

حسن بصری سے حضرت شاہ ولی اللہ تک کئی صدیوں کا عرصہ ہے، اور اس عرصے میں تصوف کی مختلف صورتیں ابھریں۔ فارسی شاعروں نے، اور بعد میں اردو شاعروں نے تصوف سے اپنی شاعری میں چار چاند لگائے۔ سعدی، حافظ، رومی، نظیری، عرفی، قلی قطب شاہ، دکنی، مظہر جان جاناں، میر تقی میر، خواجہ میر درد (درد نے خاص طور سے) اور غالب بھی نے اپنی شاعری کے گلدستے خوشنما بنانے کے لیے تصوف کے باغیچے سے گلچینی کی۔ یہ سب سرمایہ اقبال کے سامنے تھا، اور انھوں نے اس سے استفادہ کیا۔ حافظ کا طرز بیان ان کو بھایا، لیکن حافظ کے خیالات کو انھوں نے غنودگی طاری کرنے والی افیم کی لذت سمجھا، جو عزم اور عمل کی صلاحیتوں کو مضمحل کرتی ہے۔

مثنوی "اسرارِ خودی" میں حافظ کے بارے میں جو اشعار ہیں، ان میں سے چند

یہ ہیں :-

جامش از زہرِ اجل سرمایہ دار
محتسبِ ممنونِ پیرِ مے فروش
آں امامِ ملتِ بے چارِ گاہ
عشوہ و ناز و ادا، آموخت است
سازِ ادا، اقوام را اغوا کند

ہوشیار از حافظِ صہبا گسار
مفتیِ اقلیمِ اومینا بدوش
آں نقیبہِ ملتِ مے خوارِ گاہ
گوسفند است و نوا آموخت است
ضعف را، نامِ توانائی در ہد

اقبال نے حافظ کے مقابلے میں عرفی کو پسند کیا۔

عرفی آتشِ بیاں شیرازی است
آں کنارِ آبِ رکنِ آباد ماند
آں ز رزمِ زندگی بیگانہ
چشمِ آں از اٹک دارد توشہ
زندہ از صحبتِ حافظ گریز
ساغرِ اوقابلِ اصرار نیست
الحذر از گوسفنداں الحذر

حافظ شیریں بیاں شیرازی است
ابنِ سوئے ملکِ خودی مرکبِ جہاند
ابنِ قاتلِ ہمتِ مردانہ
دستِ ابنِ گیرِ زانچم خوشہ
بادہ زنِ با عرفی ہنسگامہ خیز
محفلِ اودرِ خورِ ابرار نیست
بے نیاز از محفلِ حافظ گزر

بانگِ درا کی دو نظموں میں حافظ شیرازی کا ذکر اقبال نے بڑے ادب و احترام سے کیا ہے۔
”قربِ سلطان“ سے یہ اشعار ہیں۔

پرانے طرزِ عمل میں ہزار مشکل ہے نئے اصول سے خارج ہے فکر کی آغوش
مزا تو یہ ہے کہ یوں زیرِ آسمان پیے ہزار گونہ سخن دردِ بان و لبِ خاموش
یہی سکون ہے سرمایہ سکونِ حیات گدائے گوشہ نشینی تو حافظِ مخروش
مگر خروش پہ مائل ہے تو تو بسمِ اللہ ”بگیر بادۂ صافی، بانگِ چنگِ بنوش“
شریکِ بزمِ امیر و وزیر و سلطان ہو لڑاکے توڑ دے سنگِ ہوس سے شیشہ ہوش
پیامِ مرشدِ خیر از بھی مگر سن لے کہ ہے یہ میرِ نہاں خانہ ضمیرِ سر و شس

”محلِ نورِ تجلی است رائے انور شاہ
چو قربِ او طلبی در صفائے نیتِ کوش“

”بانگِ درا“ کی ایک نظم ہے ”ایک خط کے جواب میں“ اس کے آخری دو شعر ہیں،
ہوائے بزمِ سلاطین، دلیلِ مردہ دلی کیا ہے حافظِ رنگیں نوانے رازیہ فاش
”گرت ہو است کہ با خضر ہم نشین باشی نہاں ز چشمِ سکندر چو آبِ حیاں باش“

حافظ کی شاعری کے بارے میں اقبال کے ان دو ڈیوئوں کو میں فکرِ اقبال میں تضاد
کی مثالیں نہیں سمجھتا۔ اقبال عالم اور باشعور انسان تھے۔ ان کو پورا حق تھا کہ ایک ہی شخص، یا ایک
ہی فلسفے میں جو خوبیاں ان کو نظر آئیں، انھیں لے لیں، اور جن کو وہ خامیاں سمجھیں، انھیں
چھوڑ دیں۔ خامیوں کی تکذیب کرنے کا بھی ان کو حق تھا۔ پھر اس بات کا بھی ان کو حق تھا
کہ علم، تجربے اور مشاہدے میں اضافے کے بعد، وہ خود اپنے پہلے کے نظریات میں ترمیم کریں۔ اور
ایسا انھوں نے کیا، جو اقبال کو سمجھنے کی ہماری کوششوں کا موضوع ہونا چاہیے۔

اقبال کے ذہن کو سمجھنے کے لیے ایک بات جو ہم نظر انداز نہیں کر سکتے، وہ یہ ہے کہ
وہ فلسفے کے عالم تھے۔ انھوں نے مشرق اور مغرب، دونوں کے فلسفوں کو پڑھا تھا۔ فلسفے
کا تعلق، مذاہب اور سماجی علوم اور طبیعیاتی علوم سے بہت گہرا ہے، اس لیے ان کا ذہن
قدیم اور جدید کی آویزش کا آماجگاہ بن گیا۔ انھیں اپنی میراث بہت عزیز تھی، اور وہ اس سے

دستبردار نہیں ہونا چاہتے تھے۔ لیکن جدید علوم کی روشنی سے بھی اپنے ذہن کو محروم نہیں کرنا چاہتے تھے۔ اس لیے انھوں نے قدیم اور جدید سنگم بننے کی سنجیدگی سے کوشش کی۔ اور اس کی وجہ سے ان کی فکر کو دھماکوں کے ایک سلسلے سے دوچار ہونا پڑا۔ اس کے باوجود کہ جدید کی عمارت قدیم کے بلے سے تیار ہوتی ہے، لیکن وہ قدیم نہیں، قدیم کا ملبہ ہوتا ہے۔ جس میں کچھ حصہ کام آنے والا ہوتا ہے، اور کچھ بیکار ہوتا ہے، اور پھر نیا مسالہ زیادہ ہوتا ہے۔ قدیم اور جدید میں ایک رشتہ ضرور ہوتا ہے، لیکن اس رشتے کی وجہ سے جدید کو قدیم ہی کی ایک بدلی ہوئی صورت سمجھنا غلط ہوگا۔ اقبال نے، اپنے عہد کے کچھ اور مفکروں کی طرح، قدیم اور جدید کا ایک امتزاج تیار کرنے کی پُر خلوص کوشش کی۔ لیکن اس کا نتیجہ خاطر خواہ نہیں نکلا۔ ایک ہی پڑی پر دو مخالف سمت سے آتی ہوئی تیز رفتار ٹرینوں کا میل نہیں ہوتا، حادثہ ہوتا ہے۔ اور خطرناک حادثہ۔ اقبال نے مشرق اور مغرب کے فلسفے اور مذہبی خیالات میں بظاہر مماثلت کی بنیاد پر ان دونوں کا آمیزہ بنانے کی جو کوشش کی، اس کا نتیجہ کچھ دہی ہوا جو نائٹراک ایسڈ اور گلیسرین کو ملانے کا ہوتا ہے۔ یعنی نائٹ گلیسرین بنی، جس کے دھماکے نے خود ان کے تصورات کو اڑا دیا، جو انھیں بہت عزیز تھے اور اس کے بعد انھیں اپنے مذہبی خیالات کی عمارت از سر نو تعمیر کرنا پڑی۔ مدراس، حیدرآباد اور علی گڑھ میں جو انھوں نے سات لکچر دیے، جب وہ کتاب کی شکل میں مرتب ہوئے تو اس کا جو نام انھوں نے رکھا وہ بہت معنی خیز ہے۔

“THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM.”

یعنی ”اسلام میں مذہبی خیال کی تعمیر نو“

اور جب اس کتاب کا ترجمہ ہوا، تو اس کا نام رکھا گیا۔ اسلام میں الہیات کی تشکیل جدید

اقبال کی فکر اور ان کی فکر کی بے چینی کو سمجھنا ہو، تو یہ ان لکچروں کے مطالعے کے بغیر

ممکن نہیں۔ اس کتاب کے پیش نامے میں اقبال نے جو کچھ لکھا ہے، وہ ان کی آزادی فکر کے ساتھ

ساتھ اپنے نقطہ نظر پر ان کی بے اعتمادی کی طرف اشارہ ہے۔ اپنی شاعری میں (چند مقامات

چھوڑ کر) اور ان لکچروں میں ہر بات انھوں نے بڑے یقین سے کہی ہے، لیکن اس پیش نامے

میں ان کا یقین متزلزل ہے پیش نامے میں اقبال لکھتے ہیں۔

IT MUST, HOWEVER, BE REMEMBERED THAT THERE IS NO SUCH THING AS FINALITY IN PHILOSOPHICAL THINKING. AS KNOWLEDGE ADVANCES AND FRESH AVENUES OF THOUGHT ARE OPENED, OTHER VIEWS, AND PROBABLY SOUNDER VIEWS THAN THOSE SET FORTH IN THESE LECTURES, ARE POSSIBLE. OUR DUTY IS CAREFULLY TO WATCH THE PROGRESS OF HUMAN THOUGHT, AND TO MAINTAIN AN INDEPENDENT CRITICAL ATTITUDE TOWARDS IT.

”تاہم ہمیں یہ بات یاد رکھنا چاہیے کہ فلسفیانہ فکر میں کوئی بات حرفِ آخر نہیں ہوتی۔ جیسے علم وسیع ہوتا ہے، اور فکر کی نئی راہیں کھلتی ہیں، دوسرے نقطہ ہائے نظر، شاید ان کچروں میں پیش کیے گئے نقطہ ہائے نظر سے زیادہ درست اور کامل ممکن ہوں گے۔ ہمارا فرض ہے کہ فکر انسانی کی ترقی نظر میں رکھیں، اور اس کے تئیں ہمارا رویہ آزادانہ اور تنقیدی ہو۔“

اس پیش نامے میں ان کے یہ جملے بھی بڑے پُر معنی ہیں، اور میں سمجھتا ہوں کہ ان میں اک ان کہی تا بھی ہے اور بین السطور میں اسی اُن کہی بات کا اظہار کرنا اقبال کو مقصود تھا۔

CLASSICAL PHYSICS HAS LEARNED TO CRITICISE ITS OWN FOUNDATIONS. AS A RESULT OF THIS CRITICISM THE KIND OF MATERIALISM, WHICH IT ORIGINALLY NECESSITATED, IS RAPIDLY DISAPPEARING; AND THE DAY IS NOT FAR OFF WHEN RELIGION AND SCIENCE MAY DISCOVER MUTUAL HARMONIES

”کلاسیکی طبیعیات نے اپنی ہی بنیادوں کی تنقید کرنا سیکھ لیا ہے۔ ابتداءً جس طرح کی مادیت (اس کے مفروضوں کے لیے) ضروری تھی، وہ تیزی سے نابود ہوتی جا رہی ہے۔ اور وہ دن دور نہیں، جب مذہب اور سائنس باہمی

ہم آہنگی دریافت کر لیں۔

سائنس میں نئے نظریے اور مفروضے، مشاہدات اور تجربات کی بنیاد پر وجود میں آتے ہیں۔ انسان کی قوتِ بینائی میں ریڈیو، ٹیلیکوپ اور الیکٹرون مائیکروسکوپ سے اضافہ ہوا ہے۔ دیکھنے، تولنے اور نہانے کے لیے جو آلات آج میسر ہیں، پہلے کبھی نہیں تھے۔ تین صدی ادھر جب گیلیلیو کے پاس آج کی جیسی طاقتور دوربین نہیں تھی، اس نے سورج کے گرد زمین کے گردش کرنے کی حقیقت کا اعلان کیا تھا، اس نے یہ دکھایا تھا کہ ہلکی اور بھاری چیزیں ایک ہی رفتار سے زمین کے مرکز کی طرف گرتی ہیں۔ اس نے جو اصول دریافت کیے، وہ مذہبی عقیدوں سے ٹکرائے۔ وقت کے ساتھ ساتھ سائنس کے نظریوں میں اصلاح اور تبدیلی ہوگی۔ حیات اور کائنات کے بارے میں مذہب اور ماقبلِ طبیعیات کے نظریے ایک تھے۔ مذہب اور سائنس کے نظریوں میں باہمی آہنگی کے لیے یہ ضروری ہوگا کہ مذہبی عقاید کی نئی تعریف اور تشریح کی جائے، جس طرح اقبال نے اسلامی اقدار کو اپنے عہد کے علوم کی روشنی میں RE-INTERPRET کیا، اور جدید علوم سے ان کی مطابقت پیدا کرنے کی کوشش کی۔

اقبال کی جو شبیہ ان کے کلام سے ابھرتی ہے وہ ایک قلندر کی ہے، جو عقل کو گمراہ کرنے والا، اور عشق کو حقیقت تک پہنچنے کا ذریعہ سمجھتا ہے۔ یہ امام غزالی کا اثر ہے، جو اقبال کی شاعری میں سب سے اہم موضوع بنا۔ امام غزالی نے حقیقت تک پہنچنے کے لیے عقل کو راہِ داں اور منزلِ شناس نہیں سمجھا، انھوں نے کشف کی قوت کو عقل سے بہتر اور برتر جانا، کہ اسی سے حقیقت کا عرفان ہو سکتا ہے۔

امام غزالی کا تصوف، ایک فکری تحریک کی حیثیت سے بہت مقبول ہوا۔ شاید ہی کوئی قابلِ ذکر فارسی اور اردو شاعر ہو، جس نے اس مضمون کو سو طرح سے نہ باندھا ہو۔ اقبال کو نذیری کی شاعری سے یک گوشہ لگاؤ تھا۔ نظیری کے ایک مطلع کے مصرعہ ثانی کو اقبال نے استعمال کیا ہے:-

بہ ملکِ جم نہ دمِ مصرعہ نظیری را کے کہ کشتہ نہ شد از قبیلہ مانیت

نظیری کا مطلع یہ ہے:-

گریزِ دازِ صفِ ماہر کہ مردِ غوغا نیست
کے کہ کشتہ نہ شد از قبیلہٴ مانیت
اسی غزل میں ایک شعر ہے:-

بحکم عقل عمل در طریقِ عشق مکن
کہ راہ دور کند رہبرے کہ دانا نیست
”بانگِ درا“ کی شروع کی غزلوں میں ایک شعر ہے:-

اچھا ہے دل کے ساتھ رہے پاسِ بانِ عقل
لیکن کبھی کبھی اسے تنہا بھی چھوڑ دے

نظیری کا اثر واضح ہے:-

شروع میں اقبال عقل کے خلاف نہیں تھے، لیکن رفتہ رفتہ وہ عقل کو گمراہ کرنے
والی قوت کہنے لگے۔ ان کے یہاں عقل اور عشق کی ٹھن گئی۔ اس جنگ کے بھی اسباب ہیں،
جن سے میں بعد میں بحث کروں گا۔

بے خطر کو وپڑا آتشِ نمرود میں عشق
عقل ہے محوِ تماشا ئے لبِ بامِ ابھی

عقل گو آستان سے دور نہیں
اس کی تقدیر میں حضور نہیں

خرد کے پاس خبر کے سوا کچھ اور نہیں

ترا علاجِ نظر کے سوا کچھ اور نہیں

لیکن پورپ پہنچ کر خرد کی خوبیاں بھی ان کو محسوس ہوئیں۔

خرد نے مجھ کو عطا کی نظرِ حکیمانہ
سکھائی عشق نے مجھ کو حدیثِ زندانہ
مقامِ عقل سے آساں گزر گیا اقبال
مقامِ شوق میں کھویا گیا وہ فرزانہ

خرد مندوں سے کیا پوچھوں کہ میری ابتدا کیا ہے

کہ میں اس فکر میں رہتا ہوں میری انتہا کیا ہے

نظرت کو خرد کے رُوبرو کر تسخیرِ مقامِ رنگ و بو کر

○
حدِ ادراک سے باہر ہیں باتیں عشق و مستی کی
سمجھ میں اس قدر آیا کہ دل کی موت ہے دوری

عقل عیاں رہے، سو بھیس بنا لیتی ہے
عشق بے چارہ نہ ملا ہے، نہ زاہد، نہ حکیم

○
زمانہ عقل کو سمجھا ہوا ہے مشعلِ راہ کسے خبر کہ جنوں بھی ہے صاحبِ ادراک

دل ہو غلامِ خرد یا ہو امامِ خرد سالک رہ ہو شیخِ سخت ہے یہ مرحلہ

○
شعور و ہوش و خرد کا معاملہ ہے عجیب
مقامِ شوق میں سب ہیں دل و نظر کے رقیب

○
خرد سے راہِ رو روشن بصر ہے خرد کیا ہے، چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

○
ترے سینے میں دم ہے دل نہیں ہے ترا دم گرمیِ محفل نہیں ہے
گزر جا عقل سے آگے، کہ یہ نور چراغِ راہ ہے، منزل نہیں ہے

○
خرد واقف نہیں ہے نیک و بد سے بڑھی جاتی ہے ظالم اپنی حد سے
خدا جانے مجھے کیا ہو گیا ہے خرد بیزار دل سے، دل خرد سے

عقل، خرد، ادراک اور علم سے اقبال کی بیزاری بلا وجہ نہیں ہے۔ عقل اور علم آزادی فکر کی طرف لے جاتے ہیں۔ اور آزادی فکر، معتقدات کو پرکھنے کی کوشش کرتی ہے۔ یہ اقبال کو قبول نہیں، اس لیے وہ اسے ابلیس کی ایجاد کہتے ہیں۔

گو فکر خدا داد سے روشن ہے زمانہ
آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد
نظم عصر حاضر میں گلہ کرتے ہیں۔

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی

اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو رکھتا ہے مگر

چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام

نظم "آزادی فکر" میں شکوہ کرتے ہیں۔

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی
ہو فکر اگر خام تو آزادی افکار
رکھتے نہیں جو فکر و تدبیر کا سلیقہ
انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

اقبال نے عقل کو دو خانوں میں بانٹ دیا۔ ایک وہ جو گمراہی کی طرف لے جاتی ہے، اور دوسری عقل خدا داد۔ نظم "عقل و دل" میں کہتے ہیں۔

ہر خاکی و نوری پہ حکومت ہے خرد کی

باہر نہیں کچھ عقل خدا داد کی حد سے

عالم ہے غلام اس کے جلالِ ازلی کا

اک دل ہے کہ ہر لحظہ الجھتا ہے خرد سے

جب خاکی اور نوری، یعنی انسانوں، اور فرشتوں دونوں پر خرد کی حکومت ہے، اور عالم اس کے جلالِ ازلی کا غلام ہے، تو اقبال کس عالم میں، کس مقام پر ہیں، اور کون ہیں؟ کیا وہ لا وجود میں یقین رکھتے تھے؟ لیکن اس کی گواہی کہیں اور نہیں ملتی۔

ایک قطعہ "ادبیات" میں عقل کے متیں ان کا رویہ بدلا ہوا ہے۔ لیکن یہاں بھی عقل نہیں عقل خدا داد ہے۔

عشق اب پیروی عقلِ خدا داد کرے
 آبرو کو چٹ جاناں میں نہ برباد کرے
 کہنہ پیکر میں نئی روح کو آباد کرے
 یا کہن رُوح کو تقلید سے آزاد کرے

اقبال نے عقلِ خدا داد سے اسلام کے کہنہ پیکر میں نئی روح پھونکنے کی کوشش اپنے سات لکچروں میں کی ہے۔ انھوں نے مذہب کو عقلی بنیاد دینا اس لیے چاہی کہ ایک طرف انگریزی خواں طبقے میں اسلام سے دلچسپی پیدا ہو، اور بقول ان کے تعلیم یافتہ لوگوں میں جو الحاد کی طرف مائل ہونے کا رجحان پیدا ہوتا ہے، اس کا ازالہ ہو۔

اپنے پہلے لکچر KNOWLEDGE AND RELIGIOUS EXPERIENCE میں وہ کہتے ہیں:

THE SEARCH FOR RATIONAL FOUNDATIONS IN ISLAM
 MAY BE REGARDED TO HAVE BEGUN WITH THE PROPHET HIM-
 SELF. HIS CONSTANT PRAYER WAS "GOD! GRANT ME THE
 KNOWLEDGE OF THE ULTIMATE NATURE OF THINGS."

"اسلام میں عقلی بنیادوں کی جستجو کے کام کی ابتدا خود پیغمبر اسلامؐ سے ہوئی تھی۔ ان کی مستقل دعا تھی اللہ مجھے اشیاء کی اساسی ماہیت کا علم عطا فرما؛

مین السطور میں اقبال نے بڑی جرأت مندی سے یہ بات کہی ہے کہ کلامِ پاک میں اشیاء کی ماہیتِ اساسی کا علم نہیں ہے، اور یہ علم خداوندِ کریم نے اپنے آخری پیغمبر پر القا نہیں کیا تھا۔ ورنہ وہ مستقل یہ دعا نہ کرتے۔ رسولِ مقبول صاحبِ وحی تھے۔ وحی کو آپ سے زیادہ کون سمجھ سکتا ہے۔ جب یہ علم خدا کی کتاب میں نہیں، اور کشف سے خدا کے آخری پیغمبر کو نہیں حاصل ہوا تو کسی اور کو کشف سے کیسے حاصل ہو سکتا ہے؟ میرے خیال میں یہ ایک بجا اور جائز سوال ہے، لیکن یہ سوال اقبال نے نہیں اٹھایا اس لیے اس کا جواب اب بھی نہیں دیا۔

اسی لکچر میں وہ کہتے ہیں:-

اقبال اور تصوف

THE WORK OF LATTER MYSTICS AND NON-MYSTICS FORMS ARE EXCEEDINGLY INSTRUCTIVE CHAPTER IN THE HISTORY OF OUR CULTURE, IN AS MUCH AS IT REVEALS A LONGING FOR COHERENT SYSTEM OF IDEAS, A SPIRIT OF WHOLE-HEARTED DEVOTION TO TRUTH, AS WELL AS THE LIMITATIONS OF THE AGE, WHICH RENDERED THE VARIOUS THEOLOGICAL MOVEMENTS IN ISLAM LESS FRUITFUL THAN THEY MIGHT HAVE BEEN IN A DIFFERENT AGE

”بعد کے صوفیا اور غیر صوفی عالموں نے جو کام کیا، وہ ہمارے کلچر کی تاریخ میں ایک نہایت سبق آموز باب ہے، ان معنوں میں کہ اس سے خیالات کے ایک مرتب نظام کے لیے لگن، اور پورے دل سے صداقت سے وابستگی اور شغف کے جذبے کا اظہار ہوتا ہے اسی سے یہ بھی واضح ہوتا ہے کہ عہد کی بندشوں نے اسلام میں جو مختلف مذہبی تحریکوں کو اتنا بار آور نہیں ہونے دیا، جتنی وہ کسی اور عہد میں ہو سکتی تھیں۔“

گویا اسلام کے پاس مذہبی اور سماجی قدریں تو تھیں، لیکن ایک مرتب نظام فکر نہیں تھا، حیات اور کائنات کے رازوں کو، حقیقتوں کو سمجھنے اور سمجھانے کو۔ اور یہ نظام فکر بعد میں صوفیائے کرام اور علماء نے تشکیل دینے کی کوشش کی۔ اقبال نے واقعی اپنے لکچروں میں بڑی جرأت مندی اور آزاد خیالی کا ثبوت دیا ہے، اور ایک مفکر اور فلسفی کی حیثیت سے اپنے فرض سے عہدہ برآ ہوئے ہیں۔ اسی لکچر میں وہ کہتے ہیں:-

KANT, CONSISTENTLY WITH HIS PRINCIPLES, COULD NOT AFFIRM THE POSSIBILITY OF A KNOWLEDGE OF GOD. GHAZALI, FINDING NO HOPE IN ANALYTIC THOUGHT, MOVED TO MYSTIC EXPERIENCE, AND FOUND AN INDEPENDENT CONTENT FOR RELIGION. IN THIS WAY HE SUCCEEDED IN SECURING FOR RELIGION. IN THIS WAY HE SUCCEEDED IN SECURING FOR RELIGION THE RIGHT TO

EXIST INDEPENDENTLY OF SCIENCE AND METAPHYSICS. BUT THE REVELATION OF THE TOTAL INFINITE IN MYSTIC EXPERIENCE CONVINCED HIM OF THE FINITUDE AND INCONCLUSIVENESS OF THOUGHT AND DROVE HIM TO DRAW A LINE BETWEEN THOUGHT AND INTUITION. HE FAILED TO SEE THAT THOUGH AND INTUITION ARE ORGANICALLY RELATED AND THAT THOUGHT MUST NECESSARILY SIMULATE FINITUDE AND INCONCLUSIVENESS BECAUSE OF ITS ALLIANCE WITH SERIAL TIME. THE IDEA THAT THOUGHT IS ESSENTIALLY FINITE, AND FOR THIS REASON UNABLE TO CAPTURE THE INFINITE IS BASED ON MISTAKEN NOTION OF THE MOVEMENT OF THOUGHT IN KNOWLEDGE.

"کانٹ اپنے اصولوں کی استقامت سے خدا کی آگہی اور پہچان کے امکان کی تصدیق نہ کر سکا۔ غزالی جب تجزیاتی فکر کی طرف سے مایوس ہوا، تو وہ متصوفانہ جذب و درک کی طرف رجوع ہوا، اور اس نے مذہب کے لیے ایک آزادانہ وجود کی گنجائش دیکھی۔ اس طرح اس نے مذہب کے لیے سائنس اور مابعد الطبیعیات سے الگ، اپنا وجود قائم رکھنے کا حق حاصل کیا۔ لیکن باطنی عرفان میں ذاتِ مطلق و لا محدود کے الہام نے اسے مطمئن کر دیا کہ خیال محدود اور نامکمل ہے، اور اس طرح اسے خیال اور وجدان کے درمیان ایک شکاف نظر آیا۔ وہ یہ نہ دیکھ سکا کہ خیال اور وجدان خلقی اور فطری طور سے ایک دوسرے سے جڑے ہوئے ہیں اور یہ خیال لازمی طور پر محدود اور نامکمل ہونے کو ظاہر کرے گا کیونکہ اس کی وابستگی سلسلہٴ زماں سے ہے۔ یہ نظریہ کہ خیال لازمی طور پر محدود ہے، اور اس وجہ سے لا محدود گرفت میں نہیں لے سکتا، علم میں خیال کی حرکت کے غلط تصور پر مبنی ہے۔"

اس باب میں قرآن پاک کا حوالہ دیا ہے۔ ”وہ (یعنی خداوند کریم) اپنی تخلیق میں اضافہ کرتا ہے — جو وہ چاہتا ہے“ اور اس حوالے کے بعد کہتے ہیں :-

IT IS NOT A BLOCK UNIVERSE, A FINISHED PRODUCT IMMOBILE AND INCAPABLE OF CHANGE. DEEP IN ITS INNER BEING LIES, PERHAPS THE DREAM OF A NEW BIRTH.

”یہ ایک بند کائنات، مکمل، بے حرکت اور تغیر سے عاری نہیں ہے۔ اس کے اندرونی وجود میں، شاید ایک نئے جنم کا خواب موجود ہے۔“

اقبال کا یہ خیال ہائل (HOYALE) کے نظریے کے بہت قریب ہے، اہم یہ نہیں کہہ سکتے کہ انھوں نے یہ خیال طبیعیات کے عالموں سے مستعار لیا ہے یا فارسی اور اردو کے پیش رو شاعروں سے :

غالب کا شعر ہے :

آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز
پیشِ نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں

خود اقبال کا شعر ہے :

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید
کہ آہی ہے دما دم صدائے کُن فیلون

باطنی ادراک یا متصوفانہ عرفان کے بارے میں اقبال نے اپنے خیالات کو

یوں سمیٹا ہے :-

(1) THE FIRST POINT TO NOTE IS THE IMMEDIACY OF THIS EXPERIENCE. IN THIS RESPECT, IT DOES NOT DIFFER FROM OTHER LEVELS OF HUMAN EXPERIENCE, WHICH SUPPLY DATA FOR KNOWLEDGE. ALL EXPERIENCE IS IMMEDIATE. AS REGIONS OF NORMAL EXPERIENCE ARE SUBJECT TO INTERPRETATION OF SENSE-DATA FOR OUR

KNOWLEDGE OF EXTERNAL WORLD, SO THE REGION OF MYSTIC EXPERIENCE IS SUBJECT TO OUR INTERPRETATION FOR OUR KNOWLEDGE OF GOD. THE IMMEDIACY OF OUR KNOWLEDGE OF GOD SIMPLY MEANS THAT WE KNOW GOD JUST AS WE KNOW OTHER OBJECTS.

”پہلی بات ‘جو ذہن میں رکھنے کی ہے‘ اس باطنی تجربے یا عرفان کا قرب ہے۔ اس لحاظ سے ‘یہ انسانی احساسات کی دوسری سطحوں سے کچھ مختلف نہیں ہے‘ جو جانکاری کے لیے ڈاٹا فراہم کرتے ہیں۔ تمام تجربے بلا واسطہ اور براہ راست ہوتے ہیں۔ جس طرح خارجی دنیا کے بارے میں ہمارے علم کے لیے معمول کے واقعات جن سے ہم دوچار ہوتے ہیں، ہمارے احساسات، انھیں ہمارے ذہن تک پہنچاتے ہیں، اسی طرح باطنی عرفان کے علاقے بھی خدا کے بارے میں ہمارے علم کے لیے ہماری اپنی تفہیم کے تابع ہے۔ خدا کے بارے میں ہمارے علم کے براہ راست ہونے کے صرف یہ معنی ہیں کہ ہم خدا کو اسی طرح جانتے ہیں جیسے دوسری چیزوں کو۔“

THE SECOND POINT IS THE UNANALYSABLE WHOLENESS OF MYSTIC EXPERIENCE THE MYSTIC STATE BRINGS US INTO CONTACT WITH THE TOTAL PASSAGE OF REALITY IN WHICH ALL THE DIVERSE STIMULI MERGE INTO ONE ANOTHER AND FORM A SINGLE UNANALYSABLE UNITY IN WHICH THE ORDINARY DISTINCTION OF SUBJECT AND OBJECT DOES NOT EXIST.

”دوسرا نکتہ ہے باطنی تجربے یا عرفان کی ناقابل تجزیہ تکمیل اور مضبوط اکائی کا..... باطنی عالم سرشاری صداقت کے پورے سفر سے ہمارا رابطہ پیدا کرتی ہے۔ اس سفر میں سارے محرکات، اپنے باہمی اختلافات کے باوجود، ایک دوسرے میں مدغم ہو جاتے ہیں ایک ناقابل تجزیہ وحدت بناتے ہیں، جس میں داخلی اور خارجی

محمول کا امتیاز باقی نہیں رہتا۔

THE THIRD POINT IS TO NOTE THAT TO THE MYSTIC, THE MYSTIC STATE IS A MOMENT OF IMMEDIATE ASSOCIATION WITH A UNIQUE OTHER SELF, TRANSCENDING, ENCOMPASSING, AND MOMENTARILY SURPASSING THE PRIVATE PERSONALITY OF THE SUBJECT OF EXPERIENCE. CONSIDERING ITS COMMENT THE MYSTIC STATE IS HIGHLY OBJECTIVE AND CAN NOT BE REGARDED AS A MERE RETIREMENT INTO THE MISTS OF PURE SUBJECTIVITY.

”تیسرا نکتہ یاد رکھنے کا یہ ہے کہ صوفی کے لیے، باطنی کیفیت، ایک یکتا دوسرے وجود سے براہ راست قرب و تعلق کا لمحہ ہے۔ یہ تعلق صوفی کی ذاتی شخصیت پر لمحاتی طور پر چھا جاتا ہے۔ باطنی کیفیت کے اثاثے کو دیکھیں تو یہ نہایت حقیقی ہے کہ یہ خالص داخلیت کی دھند میں محض پناہ نہیں ہے۔“

چوتھا نکتہ اقبال یہ ابھارتے ہیں:-

SINCE THE QUALITY OF MYSTIC EXPERIENCE IS TO BE DIRECTLY EXPERIENCED, IT IS OBVIOUS, THAT IT CAN NOT BE COMMUNICATED. MYSTIC STATES ARE MORE LIKE FEELING THAN THOUGHT. THE INTERPRETATION WHICH MYSTIC OR THE PROPHET PUTS ON THE CONTENT OF HIS RELIGIOUS CONSCIOUSNESS CAN BE CONVEYED TO OTHERS IN THE FORM OF PROPOSITIONS, BUT THE CONTENT ITSELF CAN NOT BE SO TRANSMITTED.

”چونکہ باطنی واردات کی کیفیت براہ راست محسوس کی جاتی ہے، (اس لیے) یہ واضح ہے اس کی ترسیل نہیں ہو سکتی۔ باطنی عالم، خیال کے مقابلے میں احساس سے زیادہ مشابہ ہیں۔ صوفی یا

پیغمبر اپنے مذہبی ادراک کے حاصل کی جو تشریح کرتا ہے، ان کی ترسیل دوسروں تک صرف سوالوں اور تجویزوں کی صورت میں ہو سکتی ہے، لیکن کیفیت بجنسہ دوسروں تک نہیں پہنچائی جاسکتی۔“

گویا باطنی واردات، جہاں تک دوسروں کو اس سے آگاہ کرنے کا تعلق ہے، بڑی حد تک معتمہ یا گونگے کا خواب ہے۔ یہ ایک بڑا المیہ ہے کہ کشف اور جذب سے حیات و کائنات، اور مالکِ حیات و کائنات کا جو عرفان پیغمبروں اور صوفیا کو بھی ہوتا ہے، وہ بھی دوسروں تک پوری طرح نہیں پہنچ سکتا۔ جب خود صاحبِ عرفان اپنی کیفیات اور واردات دوسروں کو نہیں بتا سکتا، تو کسی صوفی یا غیر صوفی یا کسی عالم کا اس پر حاشیے لکھنا کیسے سودمند ہو سکتا ہے۔ الہام سے صرف صاحبِ الہام فیض یاب ہو سکتا ہے، دوسرے پوری طرح اس سے فیض یاب نہیں ہو سکتے۔

پانچواں نکتہ اس باب کا یہ ہے:

THE MYSTIC'S INTIMATE ASSOCIATION WITH THE EXTERNAL WHICH GIVES HIM A SENSE OF UNREALITY OF SERIAL TIME, DOES NOT MEAN A COMPLETE BREAK WITH THE SERIAL TIME BOTH THE MYSTIC AND THE PROPHET RETURN TO THE NORMAL LEVELS OF EXPERIENCE

"ذاتِ لافانی سے صوفی کا گہرا قلبی تعلق، اس کو SERIAL وقت کے غیر حقیقی ہونے کا احساس دیتا ہے، لیکن اس کے معنی SERIAL وقت سے مکمل علاحدگی نہیں ہے۔..... صوفی اور پیغمبر، دونوں احساس کی معمول کی سطح پر واپس آ جاتے ہیں۔"

اپنے دوسرے خطبے میں جس کا عنوان ہے :-

THE PHILOSOPHICAL TEST OF THE REVE-
LATIONS OF RELIGIOUS EXPERIENCE.

اقبال نے اس بات کو واضح کیا ہے کہ وہ ایسی کائنات کے تصور کے قائل نہیں ہیں، جس کی ساخت کا نقشہ مقرر کر دیا گیا ہو اور جو کچھ ہو رہا ہے، اور آئندہ ہونے والا ہے، وہ پہلے سے طے شدہ ہو، ان کا خیال ہے کہ یہ خدا اور انسان کے آزادی عمل کے تصور کے خلاف ہے، وہ سمجھتے ہیں کہ خدا اپنی حکمت اور اپنی خلاقیت میں، اور انسان اپنے عمل میں آزاد اور خود مختار ہے۔ خدا اور انسان دونوں "تقدیر" کے پابند نہیں ہو سکتے، اگر تقدیر وہ ہے جو پہلے سے طے ہو۔ وہ زندگی مابعد الموت کے بھی قائل ہیں، اور ایک سے زیادہ زندگیوں کو براہ راست تو نہیں، بالواسطہ طور پر تسلیم کرتے ہیں:

"LIFE IS A PASSAGE THROUGH SERIES OF DEATHS."

یعنی "زندگی" اموات کے سلسلوں کے درمیان میں سفر ہے۔
یہی بات میر نے یوں کہی تھی :-

موت اک ماندگی کا وقفہ ہے
یعنی آگے چلیں گے دم لے کر

جگن ناتھ آزاد

اقبال کے کلام کا صوفیانہ لب و لہجہ

علامہ اقبال کی شاعری میں ”نظریہ تصوف“ کا ارتقا تلاش کرنے سے قبل لفظ ”تصوف“ کے متعلق ایک آدھ بات کہنا مناسب معلوم ہوتا ہے۔

عصرِ حاضر اپنی مادی ترقیوں کے باعث ”تصوف“ کے ان گہرے معانی سے قریب قریب نا آشنا ہو چکا ہے، جن کی تابانی سے ایک زمانے تک ہندوستان، ایران اور وسط ایشیا کی روح جگمگاتی رہی۔ آج تصوف کا وہ سوز ٹھنڈا پڑ چکا ہے جو شعر و ادب کو ابدی حرارت اور روشنی بخشتا رہا اور جس سے دلوں کی دنیا میں مسلسل انقلاب آتے رہے۔ آج لفظ ”تصوف“ کے لغوی معنی ڈھونڈے جاتے ہیں۔ اس لفظ کا مخرج تلاش کیا جاتا ہے۔ بحثیں کی جاتی ہیں کہ یہ ”صفا“ سے ہے یا ”صف“ سے یا ”صوف“ سے جسے پہننے والا شاید ابتدا میں صوفی کہلاتا تھا۔ حالانکہ ہم اگر شرح و بیان سے گزر جائیں اور رومی اور حافظ سے لے کر نظیری تک کے کلام کو ایک نظر دیکھ لیں تو شاید ”تصوف“ کا بحث طلب لفظ اپنی تابانی کے ساتھ ایک کھلی کتاب بن کر ہمارے سامنے آجائے ورنہ جہاں تک اس جہان معانی کو تشریح و توضیح کا جامہ پہنانے کا تعلق ہے، ممکن ہے بحث کرنے والے کسی ایک نتیجے پر نہ پہنچ سکیں۔ کیوں کہ رومی کی واردات قلبی حافظ کی واردات قلبی تو نہیں ہو سکتیں۔ بنیادی بات تو تصوف کی روح تک پہنچنے کی ہے۔ صوفی کا جذبہ تلاش و جستجو اور اس تلاش میں

اس کی کامرانی بشر کے ادراک کی گرفت سے باہر ہیں۔ یہ بات الگ ہے کہ ہم اس نتیجے پر پہنچتے ہیں۔ حقیقت کی تہ تک پہنچنے اور ہستی مطلق سے وصال کے لیے صوفی لباس مجاز برقرار نہیں رکھ سکتا۔ صوفی کا راستہ ایک کھٹن راستہ ہے۔ اور ہمارا ادراک اور احساس اسے پوری طرح سمجھنے سے قاصر ہیں۔ قرۃ العین طاہرہ نے اس کیفیتِ فراق کو بڑے ساحرانہ انداز سے اپنے چند اشعار میں یوں بیان کیا ہے :-

شرح دہم غم ترا نکتہ بہ نکتہ مو بہ مو
خانہ بخانہ در بدر کوچہ بہ کوچہ کو بہ کو
دجلہ بہ دجلیم بہ یم چشمہ بہ چشمہ جو بہ جو
رشتہ بہ رشتہ نخ بہ نخ تار بہ تار پو بہ پو
صفحہ بہ صفحہ لاہ بہ لاہ پردہ بہ پردہ تو بہ تو

گر بتوافتم نظر چہرہ بہ چہرہ روبرو
از پئے دیدن رخت ہجو صبا فتادہ ام
مما رود از فراق تو خون دل از دوریدہ ام
مہ ترادل حزیں یافتہ بہ قماش جاں
در دل خویش طاہرہ گشت و ناید جز ترا

ظاہر ہے کہ فراق و وصال کی یہ کیفیت مجازی فراق و وصال سے مختلف ہے۔ اور چونکہ یہ روحانی تعلق عام ادراک و فہم کی حدود میں نہیں آتا اس لیے تصوف کو ہر قسم کی مجذوبانہ حرکتوں سے منسوب کیا جاتا ہے۔ اور صوفی کو غیر متوازن اور بے عمل کے خطابات سے نوازا جاتا ہے۔ یہاں اس حقیقت کو فراموش کر دیا جاتا ہے کہ تصوف کا ایک اپنا جہان معنی ہے۔ اس جہان معنی کو ہم اپنے دنیاوی پیمانے سے نہیں ناپ سکتے۔ مولانا رومؒ، خواجہ حافظؒ، حضرت امیر خسروؒ، خواجہ میر دردؒ، جامیؒ، عطارؒ، اور رابندر ناتھ ٹیگور کے افکار عالیہ کی عظمت سے کسے انکار ہے۔ اور یہ سب کچھ متصوفیانہ خیالات کا پر تو نہیں تو اور کیا ہے۔ اقبال کا شمار اردو یا فارسی کے صوفی شعرا میں نہیں کیا جاتا۔ لیکن یہ کہنا بھی مشکل ہو گا کہ اقبال تصوف سے اپنا دامن بچا کر نکل گئے ہیں بلکہ اگر ہم یہ کہیں کہ اقبال کا کلام ایک صوفی شاعر کا کلام نہ ہوتے ہوئے بھی تصوف کی کیفیت اور سرشاری سے لبریز ہے تو غلط نہ ہو گا۔

اقبال کی پہلی تصنیف ”اسرار خودی“ ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئی۔ جب اس کا نیا ایڈیشن ۱۹۲۰ء میں چھپا تو اس کے بارے میں اظہار خیال کرتے ہوئے ڈاکٹر اے آر نکسن نے لکھا کہ اقبال کے دلائل پڑھنے والے کو قائل کر سکیں یا نہ کر سکیں لیکن اس

حقیقت سے انکار نہیں ہو سکتا کہ کلام اقبال قاری کے دل کو صرف متاثر ہی نہیں کرتا بلکہ اس پر ایک عجیب و غریب کیفیت بھی طاری کر دیتا ہے۔ یہ رائے ڈاکٹر نکلسن نے اس وقت دی تھی جب کہ اقبال کی دوسری زندہ جاوید تصانیف پیام مشرق، زبور عجم، جاوید نامہ، بانگ درا، اور اسلامی تفکر کی تشکیل جدید، ابھی منظر عام پر نہیں آئی تھیں۔ آج دنیا کے علم و ادب اقبال کے فلسفیانہ افکار کی عظمت سے بخوبی واقف ہو چکی ہے۔ اس عظمت کو تسلیم کرانے کے لیے ہمیں کسی بحث میں الجھنے یا دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں۔ ڈاکٹر نکلسن نے جو کچھ کہا اس کا مفہوم صرف اتنا ہی ہے کہ اقبال کا کلام ہمارے تفکر کی بہ نسبت ہمارے وجدان کو زیادہ متاثر کرتا ہے۔ اس کے اسباب ظاہر ہیں ایک سبب تو یہ ہے کہ اقبال نے فارسی کے جن شعرا کا کسی نہ کسی حیثیت سے اثر قبول کیا ہے وہ اپنے اپنے انداز سے تصوف کے رنگ میں رنگے ہوئے تھے۔ ان صوفی شعرا میں رومی، عطار اور سنائی کا نام خاص طور سے قابل ذکر ہے۔ ان کے مطالعہ نے اقبال کے دل میں تصوف کا ایک نکھرا ہوا ذوق پیدا کر دیا۔ ڈاکٹر نکلسن غالباً اس حقیقت کو فراموش کر گئے کہ اقبال بے شک ایک فلسفی تھے لیکن بنیادی طور پر وہ شاعر تھے۔ انھوں نے خرد اور دلیل کو بڑی اہمیت دی ہے۔ لیکن وجدان کی اہمیت ان کی نظر میں خرد اور علم سے کہیں زیادہ رہی ہے۔ یہی وجدان جب دل شاعر میں پرورش پاتا ہے تو تصوف کے قریب قریب پہنچتا ہے۔ اقبال محض ایک خشک فلسفی نہیں بلکہ ان کا فلسفہ تصوف کے کیف میں ڈوبا ہوا ہے۔ مذکورہ مثنوی "اسرار خودی" کا جس میں بقول مصنف "خودی کی حقیقت اور استحکام پر بحث کی گئی ہے"، تصوف کے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے جسے قدرے تفصیل سے بیان کرنا ضروری ہے، کیوں کہ اس مثنوی میں اقبال کی شاعری اور تصوف کے باہمی رشتے کا ایک بڑا نازک مقام ہمارے سامنے آتا ہے۔

مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں مصنف کے قلم سے ایک دیباچہ شامل تھا جو بعد کے ایڈیشنوں میں نظر نہیں آتا۔ اس دیباچے میں جہاں نفی خودی کے نظریے کی ابتدا اور مسلمانوں میں اس کی اشاعت پر بحث کی گئی ہے، وہاں یہ بھی بتایا گیا ہے کہ اس کے کیا نتائج ظہور پذیر ہوئے۔

مسلمان اسلام کی روح سے کس طرح بیگانہ ہو گئے اور یہ بیگانگی انہیں آخر کہاں تک لے گئی۔ آخر میں لفظ خودی کی وضاحت موجود ہے۔ اسی دیباچے میں تصوف کا ذکر کرتے ہوئے علامہ اقبال لکھتے ہیں:-

”بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکارا کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہیں کیونکہ عمل اقصائے فطرت ہے اور اسی سے زندگی کا استحکام ہے بلکہ ترک عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رامانج بھی اسی راستے پر چلے مگر افسوس ہے کہ جس عروس معنی کو سری کرشن اور سری رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محبوب کر دیا۔ اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمرے محروم رہ گئی۔

”مغربی ایشیا میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی گو اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق ہستی ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدقیق میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نقطہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی اسی نقطہ خیال سے شیخ حمی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ ان تھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک عنصر بنادیا۔ اوحدا الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجمی شعرا اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزو سے کل تک پہنچنے کے لیے ضروری ہے۔ انہوں نے جزو اور کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے ’رگ چراغ‘ میں ’خون آفتاب‘ کا اور ’شرار شگ‘ میں ’مجلوہ طور‘ کا

بلا واسطہ مشاہدہ کیا۔ مختصر یہ کہ ہندو حکماء نے مسئلہ وحدت الوجود کے اثبات میں دماغ کو اپنا مخاطب کیا۔ مگر ایرانی شعرا نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنی آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر تقریباً تمام اسلامی اقوام کو ذوقِ عمل سے محروم کر دیا۔ علمائے قوم میں سب سے پہلے غالباً ابن تیمیہ علیہ الرحمۃ اور حکماء میں واحد محمود نے اسلامی تخیل کے اس ہمہ گیر میلان کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی مگر افسوس ہے کہ واحد محمود کی تصانیف آج ناپید ہیں۔ ملاً محسن فانی کشمیری نے اپنی کتاب رستہ ان مذہب میں اس حکیم کا کھوٹا سا تذکرہ لکھا ہے جس سے اس کے خیالات کا پورا اندازہ نہیں ہو سکتا۔ ابن تیمیہ کی زبردست منطق نے کچھ نہ کچھ اثر ضرور کیا مگر حق یہ ہے کہ منطق کی خشکی شعر کی درباری کا مقابلہ نہیں کر سکتی۔

اس دیباچے کے بعد مثنوی کے پہلے ایڈیشن میں حکیم افلاطون اور خواجہ حافظ شیرازی کا ذکر ہے خواجہ حافظ علیہ الرحمۃ کے متعلق پینتیس اشعار میں سے چند اشعار ”نقل کفر کفر نہ باشد“ کے مصداق یہاں نقل کیے جاتے ہیں، تاکہ اقبال کا نظریہ تصوف سمجھنے میں آسانی پیدا ہو۔

ہوشیار از حافظ صہبا گسار	جامش از زہرا جل سرمایہ دار
رہن ساقی خرقہ پرہیز راو	مے علاج ہول رستا خیز او
نیت غیر از بادہ در بازار او	از دو جام آشفۃ شد تار او
چوں خراب از بادہ گلگوں شود	مایہ دارِ حشمت قاروں شود
مفتی اقلیم او مینا بدوش	محتسب ممنون پر مے فروش
طوف ساغر کرد مثل رنگ مے	خواست تقویٰ از رباب چنگ و
آن چنان مست شراب بندگی است	خواجہ و محروم ذوق خواجگی است
آن فقیہ ملت مے خوار گاں	آن امام امت بے چارگاں
گوسفند است و فنا آموخت است	عشرہ و ناز و ادا آموخت است

صنعتِ رانام تو انائی دید ! !
حافظِ جادو بیاں شیرازی است
ایں سوئے ملکِ خودی مرکبِ جہاند
ایں ققیلِ ہمتِ مردانہ
دستِ ایں گیر دزدانِ نجمِ خوشہ
بادہ زنِ باعری ہنگامہ خیز
ایں فسوں خواںِ زندگی از مار بود
محفلی اودر خورِ ابرار نیست
سازا و اقوام را اغوا کند
عرفی آتشِ زبانِ شیرازی است
آں کنارِ آبِ رکنِ آباد ماند
آں ز رزمِ زندگی بے گانہ
چشمِ آں از اشکِ دارد توشتہ
زندہ از صحبتِ حافظِ گریز
جامِ اوشانِ جہی از مار بود
ساغرِ اوقابلِ احرار نیست

بے نیاز از محفلِ حافظِ گزر

الحذر از گو سفند اں الحذر

ان اشعار کا شائع ہونا تھا کہ ملک میں علامہ اقبال کے خلاف ایک ہنگامہ برپا ہو گیا۔ خواجہ حافظ کو مشرق میں ایک شاعر اور ساتھ ہی ساتھ ایک روحانی شخصیت کی حیثیت سے جو اہمیت حاصل ہے وہ رنگ لائی۔ ہندوستان میں خواجہ صاحب کے تدارحوں کی کمی نہ اس وقت تھی نہ اب ہے۔ چنانچہ صوفیا حضرات خواجہ حافظ کے بارے میں علامہ اقبال کے اشعار سے بہت برہم ہوئے۔ نتیجہ یہ ہوا کہ اقبال کی مخالفت کا سلسلہ شروع ہو گیا جس میں خواجہ حسن نظامی مرحوم اور پیرزادہ مظفر احمد مصنف ”عنوی رازِ بے خودی“ پیش پیش تھے۔ ستم بالائے ستم یہ ہوا کہ لسانِ العصر حضرت اکبر الہ آبادی بھی ان دو حضرات کی تحریروں سے متاثر ہوئے بغیر نہ رہ سکے۔ چنانچہ انھوں نے اس زمانے میں مولانا عبد الماجد دریابادی کو جو خطوط لکھے ان میں اقبال کے خیالات پر شدید الفاظ میں نکتہ چینی کی اور اپنے خیالات کا اظہار ان الفاظ میں کیا کہ ”حضرت اقبال معلوم نہیں کیوں تصوف کے پیچھے پڑے ہیں۔“ (۶ اگست، ۱۹۱۱ء) ”اقبال صاحب کو آج کل تصوف پر حملے کا بڑا شوق ہے، لکھتے ہیں: عجمی فلاسفی نے عالم کو خدا قرار دے رکھا ہے اور یہ بات غلط ہے خلافِ اسلام ہے۔“ (یکم ستمبر، ۱۹۱۱ء) ”اقبال صاحب نے جب سے حافظ شیرازی

کو علانیہ بڑا کہا ہے میری نظر میں کھٹک رہے ہیں۔ ان کی مثنوی ”اسرار خودی“ آپ نے دیکھی ہوگی اب ”رموز بے خودی“ شائع ہوتی ہے میں نے نہیں دیکھی دل نہیں چاہا۔“

(۱۱ جون ۱۹۱۸ء)

اس سے زیادہ دل چسپ بات یہ ہے کہ ”رموز بے خودی“ کی ایک جلد حضرت علامہ نے خود حضرت اکبر کو بھیجی مگر انھوں نے مولانا عبدالمجید دریا بادی کو ایک خط میں لکھا کہ اقبال نے ”رموز بے خودی“ مجھے بھیجی ہے لیکن اس کا مطالعہ کرنے کو دل نہیں چاہا۔“

حضرت اکبر کی اس روش سے علامہ اقبال کو جو پریشانی اور رنج ہوا ہوگا، اس کا اندازہ علامہ کے ان خطوط سے ہو سکتا ہے جو انھوں نے حضرت اکبر اور خواجہ حسن نظامی کو لکھے۔ حضرت اکبر الہ آبادی کے نام آپ لکھتے ہیں ”میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے میکشی بڑھ گئی ہے۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے۔“ اسرار خودی میں جو لکھا گیا وہ ایک لٹریٹری نصب العین کی تنقید تھی جو مسلمانوں میں کئی صدیوں سے مقبول ہے۔ اپنے وقت میں اس نصب العین سے ضرور فائدہ ہوا لیکن اس وقت یہ غیر مفید ہے بلکہ مضر ہے۔ خواجہ حافظ کی ولایت سے اس تنقید میں کوئی سروکار نہ تھا، نہ ان کی شخصیت سے نہ ان کے اشعار میں سے مراد وہ ہے جو حافظ کے کلام سے پیدا ہوتی ہے۔

”میں پہلے لکھ چکا ہوں کہ کون تصوف میرے نزدیک قابل اعتراض ہے میں نے جو کچھ لکھا ہے وہ کوئی نئی بات نہیں ہے۔ مجھ سے پہلے حضرت علاء الدولہ سنجانی یہی بات لکھ چکے ہیں۔ حضرت جنید بغدادی لکھ چکے ہیں۔ میں نے شیخ محی الدین ابن عربی اور منصور صلاح کے متعلق وہ الفاظ نہیں لکھے جو حضرت سنجانی اور جنید نے ان بزرگوں کے متعلق ارشاد فرمائے ہیں۔ ہاں میں نے ان کے خیالات اور عقائد سے بیزاری ضرور ظاہر کی ہے۔“

”معاف کیجیے۔ مجھے تو آپ کے خطوط سے یہ معلوم ہوا ہے کہ آپ نے مثنوی ”اسرار خودی“

کے وہی اشعار دیکھے ہیں جو حافظ کے متعلق لکھے گئے۔ باقی اشعار پر شاید نظر نہیں فرمائی۔ کاش آپ کو ان کے پڑھنے کی فرصت مل جاتی تاکہ آپ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محفوظ رہتے۔ عجیبی تصوف سے لڑکچر میں دلفریبی اور حسن تو پیدا ہوتا ہے لیکن ایسا کہ طبائع کو پست کرنے والا ہے۔ اس کے برعکس اسلامی تصوف دل میں قوت پیدا کرتا ہے اور اس قوت کا اثر لڑکچر پر ہوتا ہے۔

”میرا تو یہی عقیدہ ہے کہ مسلمانوں کا لڑکچر تمام ممالک اسلامیہ میں قابل اصلاح ہے۔ قنوطی لڑکچر کبھی دنیا میں زندہ نہیں رہ سکا۔ قوم کی زندگی کے لیے اس کا اور اس کے لڑکچر کا رجائی ہونا ضروری ہے۔“ (۱۱ جون ۱۹۱۸ء)

”آپ مجھے تناقص کا ملزم گردانتے ہیں یہ بات درست نہیں ہے مگر میری بد نصیبی یہ ہے کہ آپ نے مشنوی ”اسرار خودی“ کو اب تک نہیں پڑھا۔ میں نے گزشتہ خط میں عرض بھی کیا تھا کہ ایک مسلمان پر بدظنی کرنے سے محترز رہنے کے لیے میری خاطر سے ایک دفعہ پڑھ لیجیے اگر آپ ایسا کرتے تو یہ اعتراض نہ ہوتا۔ ع

آں چاں گم شو کہ کسیر سجدہ شو

اور مشنوی ”اسرار خودی“ کے مضامین میں کوئی تناقص نہیں ہے۔ یہ بات تو میں نے پہلے حصے میں اس سے بھی زیادہ واضح طور پر بیان کی ہے۔

اندکے اندر سرائے دل نشیں	ترک خود کن سوئے حق ہجرت گزین
محکم از حق شو سوئے خود گام زن	لات و عزائے ہوس را سر شکن
ہر کہ در اقلیم لا آباد شد	فارغ از بند زن و اولاد شد

میں اس خودی کا حامل ہوں جو سچی بے خودی سے پیدا ہوتی ہے۔ یعنی جو نتیجہ ہے ہجرت الی الحق کرنے کا اور جو باطل کے مقابلے میں پہاڑ کی طرح مضبوط ہوتی ہے۔ مگر ایک اور بے خودی ہے جس کی دو قسمیں ہیں۔

(۱) ایک وہ جو عاشقانہ شاعری کے پڑھنے سے پیدا ہوتی ہے۔ یہ اس قسم سے ہے جوافیون و شراب کا نتیجہ ہے۔

(۲) دوسری وہ بے خودی ہے جو بعض صوفیائے اسلامیہ اور تمام ہندو جوگیوں کے نزدیک ذاتِ انسانی کو ذاتِ باری میں فنا کر دینے سے پیدا ہوتی ہے اور یہ فنا ذاتِ باری میں ہے نہ احکامِ باری میں۔

پہلی قسم کی بے خودی تو ایک حد تک مفید بھی ہو سکتی ہے۔ مگر دوسری قسم کی بے خودی تمام مذاہب و اخلاق کی جڑ کاٹنے والی ہے۔ میں ان دونوں قسم کی بے خودی پر معترض ہوں اور بس۔ حقیقی اسلامی بے خودی میرے نزدیک اپنے ذاتی اور شخصی میلانات و رجحانات و تخیلات کو چھوڑ کر اللہ کے احکام کا پابند ہو جانا ہے۔ یہی اسلامی تصوف کے نزدیک فنا ہے۔ البتہ عجمی تصوف فنا کے کچھ اور معنی جانتا ہے جس کا ذکر ادھر کر چکا ہوں۔

اسی سلسلے کا ایک خط خواجہ حسن نظامی کے نام ملاحظہ کیجیے ”مجھے خوب معلوم ہے کہ آپ کو اسلام اور پیغمبر اسلام (صلعم) سے عشق ہے۔ پھر یہ کیوں کہ ممکن ہے کہ آپ کو ایک اسلامی حقیقت معلوم ہو جائے اور آپ اس سے انکار کریں۔

”بلکہ مجھے ابھی سے یقین ہے کہ بالآخر آپ میرے ساتھ اتفاق کریں گے۔ میری نسبت بھی آپ کو معلوم ہے۔ میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے۔ اور یورپ کا فلسفہ پڑھنے سے یہ میلان اور بھی تیز ہو گیا تھا کیوں کہ یورپین فلسفہ بحیثیت مجموعی وحدۃ الوجود کی طرف رخ کرتا ہے۔ مگر قرآن میں تدبیر کرنے اور تاریخ اسلام کا بغور مطالعہ کرنے سے مجھے اپنی غلطی کا احساس ہو گیا۔ اور میں نے محض قرآن کی خاطر اپنے قدیم خیال کو ترک کر دیا اور اس مقصد کے لیے مجھے اپنے فطری اور آبائی رجحانات کے ساتھ ایک خوفناک دماغی اور قلبی جہاد کرنا پڑا۔“

”تصوف جو مسلمانوں میں پیدا ہوا اور اس جگہ تصوف سے مراد میری ایرانی تصوف ہے۔ اس نے ہر قدم کی رہبانیت سے فائدہ اٹھایا ہے۔ اور ہر راہی تعلیم کو اپنے اندر جذب کرنے کی کوشش کی ہے یہاں تک کہ قرمطی تحریک کا مقصد بھی بالآخر قیودِ شرعیہ اسلامیہ کو فنا کرنا تھا اور بعض صوفیاء کی نسبت تاریخی شہادت موجود ہے کہ وہ اس تحریک سے تعلق رکھتے تھے۔

”حضرت امام ربانی مجدد الف ثانی نے مکتوبات میں ایک جگہ یہ بحث کی ہے کہ ”گستن“ اچھا ہے یا ”یوستن“ یعنی فراق اچھا ہے یا وصال۔ میرے نزدیک ”گستن“ عین اسلام ہے اور ”یوستن“ رہبانیت یا ایرانی (غیر اسلامی) تصوف ہے اور میں اسی غیر اسلامی تصوف کے خلاف صدائے احتجاج بلند کرتا ہوں۔ گزشتہ علمائے اسلام نے بھی ایسا ہی کیا ہے اور اس بات کی تاریخی شہادت موجود ہے۔“ (۳۰ دسمبر ۱۹۱۵ء)

اب اس سلسلے کا ایک خط مہاراجہ سرکشن پرشاد مدارالمہام حیدر آباد کے نام بھی منقول ہے۔ علامہ لکھتے ہیں ”میں نے دو سال کا عرصہ ہوا تصوف کے مسائل سے کسی قدر اختلاف کیا تھا اور وہ ایک عرصے سے صوفیائے اسلام میں چلا آتا ہے کوئی نئی بات نہیں تھی۔ مگر افسوس ہے کہ بعض ناواقف لوگوں نے میرے مضامین کو (جو مثنوی میں لکھے ہیں) تصوف کی دشمنی پر محمول کیا۔ میں نے اپنی پوزیشن محض اس لیے واضح کی کہ خواجہ صاحب (حسن نظامی دہلوی) نے مثنوی پر اعتراض کیے تھے۔ چونکہ میرا عقیدہ تھا اور ہے کہ اس مثنوی کا پڑھنا اس ملک کے لوگوں کے لیے (خصوصاً مسلمانوں کے لیے) مفید ہے اور اس بات کا اندیشہ تھا کہ خواجہ صاحب کے مضامین کا اثر اچھا نہ ہوگا، اس واسطے مجھے اپنی پوزیشن صاف کرنے کی ضرورت محسوس ہوئی“ (۲۰ جنوری ۱۹۱۸ء) خطوط کے ان اقتباسات سے یہ حقیقت بخوبی ظاہر ہو سکتی ہے کہ اقبال تصوف کے خلاف نہیں تھے بلکہ اس تصوف کے خلاف تھے جسے انھوں نے غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اسلامی تصوف کیا ہے کیونکہ جہاں تک اسلام کا تعلق ہے اس کے ابتدائی زمانے میں کہیں بھی ”تصوف“ یا ”صوفی“ کی اصطلاحیں نظر نہیں آتیں۔ قرآن اور حدیث ”تصوف“ کے لفظ تک سے آشنا نہیں۔ یہ لفظ دوسری صدی ہجری میں عربی زبان میں داخل ہوا اور پھر ویسے بھی تصوف یا ویدانت ایک خاص ہندوستانی نظریہ حیات ہے۔ شری راج گوپال آچاریہ نے اپنے رسالے موسوم بہ ”ویدانت“ میں اسے ہندوستان کے تمدن کی بنیاد قرار دیا ہے۔ جواہر لال نہرو نے ”دریافت ہند“ میں اس کی تشریح یہ کی ہے کہ ”ویدانت“ ویدوں کا انت یعنی انتہا ہے۔

دیدوں کی تعلیم جب شرح و بیان کا لباس پہن کر اپنشدوں کے فلسفے کی صورت میں جلوہ گر ہوئی تو اسے ویدانت کا نام دیا گیا۔ گویا بنیادی طور پر ویدانت یا تصوف فلسفہ تو وید ہی کا ہوا اور وید کب عالم وجود میں آیا، اگر ہم اس بحث کو مذہبی رنگ نہ بھی دیں اور یہ دعوے تسلیم بھی نہ کریں کہ وید ابتدائے آفرینش کے ساتھ عالم وجود میں آئے اور محض عصر حاضر کے محققین کی جانب ہی رجوع کریں تو بھی وید کی عمر چار پانچ ہزار برس سے کیا کم متعین ہو سکے گی۔

یہ فلسفہ اپنے صدیوں کے سفر میں نہ جانے کتنے مفسروں کے ہاتھ میں آیا۔ بقول اقبال ”ہندو قوم کے دل و دماغ میں عملیات و نظریات کی ایک عجیب طریق سے آمیزش ہوئی ہے۔ اس قوم کے موثکفان حکمانے قوت عمل کی حقیقت پر نہایت دقیق بحث کی ہے اور بالآخر اس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ انا کی حیات کا یہ مشہور تسلسل جو تمام آلام و مصائب کی جڑ ہے عمل سے متعین ہوتا ہے یا یوں کہیے کہ انسانی انا کی موجودہ کیفیات اور لوازم اس کے گزشتہ طریق عمل کا لازمی نتیجہ ہیں اور جب تک یہ قانون عمل اپنا کام کرتا رہے گا وہی نتائج پیدا ہوتے رہیں گے۔ انیسویں صدی کے مشہور شاعر گوٹے کاہیر و فاؤسٹ جب انجیل یوحنا کی پہلی آیت میں لفظ کلام کی جگہ لفظ ”عمل“ پڑھتا ہے (ابتدا میں کلام تھا اور کلام خدا کے ساتھ تھا اور کلام خدا تھا) تو حقیقت میں اس کی دقیقہ رس نگاہ اسی نکتے کو دیکھتی رہی جس کو ہندو حکما نے صدیوں پہلے دیکھ لیا تھا۔ اس عجیب و غریب طریق پر ”ہندو حکماء“ نے تقدیر کی مطلق العنانی اور انسانی حریت بالفاظ دیگر صبر و اختیار کی گتھی کو سلجھایا اور اس میں شک نہیں کہ فلسفیانہ لحاظ سے ان کی جدت طرازی داد و تحسین کی مستحق ہے اور بالخصوص اس وجہ سے کہ وہ ایک بہت بڑی اخلاقی جرأت کے ساتھ ان تمام فلسفیانہ نتائج کو کبھی قبول کرتے ہیں جو اس قضیے سے پیدا ہوتے ہیں یعنی یہ کہ جب انا کا تعین عمل ہے تو انا کے پھندے سے نکلنے کا

ایک ہی طریق ہے اور وہ ترکِ عمل ہے۔ یہ نتیجہ انفرادی اور ملی دونوں پہلوؤں سے نہایت خطرناک تھا اور اس بات کا مقتضی تھا کہ کوئی مجہد پیدا ہو جو ترکِ عمل کے اصلی مفہوم کو واضح کرے۔

یہی وہ ترکِ عمل کا فلسفہ ہے جسے اقبال نے جا بجا غیر اسلامی تصوف کا نام دیا ہے۔ ضروری نہیں کہ یہ فلسفہ شریٰ شنکر اچاریہ ہی نے پیش کیا ہو۔ جب اس خیال سے محی الدین ابن عربی اندلسی قرآن حکیم کی تفسیر کرتے ہیں تو اقبال اسے بھی غیر اسلامی قرار دیتے ہیں۔ اس تمیز میں ہندو مسلمان کی وہ قید نہیں جو عصرِ حاضر کے اس ترقی یافتہ دور میں ہم نے اپنے اوپر عائد کر رکھی ہے۔ اقبال کے یہاں لفظ ”اسلام“ اپنے حقیقی معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس معنی میں استعمال نہیں ہوا جس میں آج کی سیاست اسے استعمال کر رہی ہے۔ اقبال کے سارے کلام میں ”اسلام“ سے مراد امن و سلامتی اور صالح ذوقِ جد و جہد و عمل کی تلقین ہے اور یہی سبب ہے کہ جہاں آپ نے شریٰ شنکر، شیخ اکبر اور خواجہ حافظ کے خیالات کو غیر اسلامی کہا ہے، وہاں سری کرشن اور رامانج کے افکار کو غیر اسلامی نہیں کہا بلکہ ان افکار کی تائید کی ہے اور انھیں برقرار رکھنے کی تلقین کی ہے۔ اور جیسا کہ اوپر کے ایک اقتباس میں کہا جا چکا ہے کہ انھوں نے اس امر پر افسوس کیا ہے کہ جس عروس کو سری کرشن اور شریٰ رامانج بے نقاب کرنا چاہتے تھے، شریٰ شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محجوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے شر سے محروم رہ گئی۔

اصل میں اقبال نے اپنے دور میں اسلام اور مسلمانوں کی حالت پر غور کیا تو اس نتیجے پر پہنچے کہ حقیقتوں سے فرار کی تعلیم نے مسلمانوں کی قوتِ عمل کو فنا کر دیا اور نتیجتاً مسلمانوں کے دین و ادب سے بڑے رہبانی آنا شروع ہو گئی ہے۔ یہ فرار اور گریز کی تعلیم کہاں سے آئی۔ قرآن حکیم تو انسان کو عمل صالح کی تعلیم دیتا ہے ظاہر ہے کہ یہ تعلیم تصوف کے اس بظاہر دل کش لیکن باطن خطرناک راستے سے آئی ہے جو ادبیات، فنون لطیفہ اور زندگی کے دوسرے شعبوں پر مسلط ہو چکا ہے۔ چنانچہ اس زمانے میں وہ اپنے خطوط میں جناب سراج الدین پال کو لکھتے ہیں۔

”شعرائے عجم میں بیشتر وہ ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل ہیں۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت موجود تھا۔ اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشوونما نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ظاہر ہوا۔ بالفاظِ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا و صدقہ الوجود تھی۔ ان شعرائے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دلفریب طریقوں سے شعائرِ اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے۔ اور اسلام کی ہر محمود شے کو ایک طرح سے مذموم بیان کیا ہے۔ مثلاً اسلام جہاد فی سبیل اللہ کو حیات کے لیے ضروری قرار دیتا ہے، تو شعرائے عجم اس شعار میں کوئی اور معنی تلاش کرتے ہیں۔ اس کے ثبوت میں ذیل کی رباعی پیش کرتا ہوں۔

غازی زچے شہادت اندر تگ پوت غافل کہ شہید عشق فاضل تر از دوست
در روز قیامت ایں باو کے ماند این کشتہ دشمن است آن کشتہ دوست

یہ رباعی شاعرانہ اعتبار سے نہایت عمدہ ہے مگر انصاف سے دیکھیے تو جہاد اسلامی کی تردید میں اس سے زیادہ دلفریب اور خوبصورت طریق اختیار نہیں کیا جاسکتا۔ شاعر نے کمال یہ کیا ہے کہ جس کو زہر دیا ہے اس کو اس امر کا احساس بھی نہیں ہو سکتا کہ مجھے کس نے زہر دیا ہے بلکہ وہ یہ سمجھتا ہے کہ مجھے آپ حیات پلایا گیا ہے۔ (۱۰ جولائی ۱۹۱۵ء)

تصوف کی تمام شاعری مسلمانوں کے پولٹیکل انحطاط کے زمانے میں پیدا ہوئی اور ہونا بھی یہی چاہیے تھا کہ جس قوم میں طاقت اور توانائی مفقود ہو جائے جیسا کہ تاتاری یورش کے بعد مسلمانوں میں مفقود ہو گئی تھی تو پھر اس قوم کا لفظ نگاہ بدل جایا کرتا ہے۔ ان کے نزدیک ناتوانی ایک حسین اور جمیل شے ہو جاتی ہے اور ترک دنیا موجب تسکین۔ اس ترک دنیا کے پردے میں ضعیف قومیں اپنی سستی اور کاہلی اور اس شکست کو جو ان کو تنازع البقا میں نصیب ہوتی ہے چھپایا کرتی ہیں۔ خود ہندوستان کے مسلمانوں کو دیکھیے ان کے ادبیات کا انتہائی کمال لکھنؤ کی مرثیہ گوئی پر ختم ہوا۔ (۱۹ جولائی ۱۹۱۴ء)

اسی مذکورہ زہر کے تریاق کو اقبال نے اسلامی تصوف سے تعبیر کیا ہے۔ یہی وہ رمز تھی جو ”مثنوی اسرارِ خودی“ کی پہلی اشاعت کے وقت لسانِ العصر اکبر الہ آبادی کی

نگاہِ دل سے پوشیدہ رہی اور انھوں نے اقبال کو تصوف کا مخالف کہہ کر مثنوی کا مطالعہ کرنا بھی تفسیحِ اوقات سمجھا۔ اقبال نے جب یہ شعر کہا تھا تو نہ جانے مشیت کو کیا منظور تھا۔

آشنائے من زمن بیگانہ رفت از خستائیم تھی پیمانہ رفت

ورنہ بات سامنے کی تھی۔ اقبال نے تصوف میں سے زندہ و پائندہ عناصر چن چن کر اسلام کو واپس لوٹائے۔ اسلامی اور غیر اسلامی تصوف میں ایک واضح لکیر کھینچی اور اسلام اور بنی نوع انسان کی بہت بڑی خدمت انجام دی ورنہ اگر اقبال تصوف کے مخالف ہوتے تو رومی کو اپنا پیرومِ شدمانتے؟ شمس تبریز کے اشعار "اسرار خودی" سے پہلے ورق کی زینت بناتے اور مثنوی کی ابتدائی نظری کے شعر سے کرتے؟

(۲)

علامہ اقبال کا سفرِ جادۂ تصوف چالیس برس کا ایک طویل سفر ہے۔ اس روحانی سفر کی ابتدا اس مقام سے ہوتی ہے جسے تصوف کی اصطلاح میں "وحدۃ الوجود" کہا جاتا ہے۔ "وحدۃ الوجود" کا نظریہ ایک طرح سے بعض نظریات کا ردِ عمل ہے۔ وہ نظریات ہیں شرک یا کثرت پرستی اور کثرت جوہر ایک جانب، مذہبِ فطرت دوسری جانب، بشرک یا کثرت پرستی یا اسنام پرستی کے نظریے کے مطابق متعدد خداؤں کے وجود کو تسلیم کیا گیا ہے جو فطرت کے متعدد شعبوں کے مالک و نگراں تصور کیے جاتے ہیں۔ نظریہ "وحدۃ الوجود" ایک خدا کی ہستی کو تسلیم کرتا ہے۔ اور یہیں سے "ہمہ اوست" اور "ہمہ از اوست" کے نظریات چلتے ہیں۔ کثرت جوہر کا نظریہ دنیا کی بنیاد می وحدت کی نفی کرتا ہے اور قطعی اشیا کے اجتماع کو حقیقت کا نام دیتا ہے۔ "وحدۃ الوجود" کثرتِ افراد اشیا کی حقیقت کی نفی کرتا ہے اور ایک ذاتِ مطلق کا تصور پیش کرتا ہے، جہاں کثرت جوہر، وحدت کو کثرت پر قربان کر دیتا ہے، وہاں وحدت الوجود کثرت جوہر کو وحدت کی بھٹی میں جلا دیتا ہے۔ دینِ فطرت کے مطابق خدا کی ہستی دنیائے زمان و مکان سے کہیں آگے ہے۔ چنانچہ خدا کو لا محدود اور غیر فانی اور دنیا کو محدود اور فانی تسلیم کیا گیا ہے۔ وحدۃ الوجود کا تصور دوسری حدود تک پہنچتا ہے۔ یعنی یہ کہ خدا حدودِ زمان و مکان سے کہیں باہر نہیں ہے

بلکہ جو کچھ ہے خدا ہے اور خدا ہی سب کچھ ہے۔ اور خدا و کائنات دونوں لازم و ملزوم ہیں فرق صرف اتنا ہے کہ خدا ایک حقیقت ہے اور کائنات اس کا ایک غیر حقیقی پر توہ کائنات کی اپنی حقیقت نہیں ہے۔ اس کی حقیقت خدا ہی کی حقیقت ہے۔ اس کی حقیقت محض ایک پر تو یا بعض کے نزدیک وہم و طلسم ہے۔

مولانا ابوالکلام آزاد اپنی تصنیف لطیف "غبارِ خاطر" میں لکھتے ہیں "دنیا میں وحدۃ الوجود کے عقیدے کا سب سے قدیم سرچشمہ ہندوستان ہے۔ غالباً یونان اور اسکندریہ میں بھی ہیں سے یہ عقیدہ پہنچا اور مذہب افلاطون جدید (NEW PLATONISM) نے (جسے غلطی سے عربوں نے افلاطون کا مذہب خیال کیا تھا) اس پر اپنی اشرافی عمارتیں استوار کیں۔ اس تصور کے ساتھ صفات متشکل نہیں ہو سکتیں اور اگر ہوتی بھی ہیں تو تعینات اور مظاہرے کے اعتبار سے نہ کہ ذاتِ مطلق کی ہستی کے اعتبار سے۔ اس عقیدے کا روشناس اس کی ذات کے بارے میں بجز اس کے کہ ہے اور کچھ نہیں کہہ سکتا یہاں تک کہ اشارہ بھی نہیں کر سکتا۔ کیونکہ اگر ہم اپنے اشارات کی پرچھائیں بھی اس پر پڑنے دیتے ہیں تو ذاتِ مطلق، مطلق نہیں رہتی۔ شخص اور حدود کے غبار سے آلودہ ہو جاتی ہے۔ بابا فغانی نے دو مصرعوں کے اندر سب کچھ کہہ دیا ہے۔

مشکل حکایت ست کہ ہر ذرہ عینِ اوست

اما نہ می توان کہ اشارات با و کند

یہی وجہ ہے کہ ہندوستان کے اپنشدوں نے نفی صفات کی راہ اختیار کی — اور تنزیہ کی "نیستی نیستی" کو بہت دور تک بے گئے لیکن پھر دیکھیے اسی ہندوستان کو اپنی پیاس اس طرح بجھانی پڑی کہ نہ صرف برہما (ذاتِ مطلق) کو ایشور (ذاتِ مقصد و شخص) کی نمود میں دیکھنے لگے بلکہ پتھر کی مورتیاں بھی تراش کر سامنے رکھ لیں کہ دل کے اٹکاؤ کا کوئی ٹھکانہ تو سامنے رہے۔

کرے کیا کعبہ میں جو سترِ تجا نہ سے آگے ہے یہاں تو کوئی صورت بھی ہے والہ اللہ ہی اللہ ہے

یہی نظریہ وحدۃ الوجود اقبال کی شاعری کے صوفیانہ لب و لہجہ کی پہلی منزل ہے وہ منزل جہاں تک ابھی مثنوی "اسرارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کا گزر نہیں ہوا اور اقبال نے اسلامی اور غیر اسلامی تصوف کی تفریق نہیں کی۔ ابتدا میں یہ کیفیت ہمیں کلام اقبال میں جگہ جگہ نظر آتی ہے۔

ڈھونڈتا پھرتا ہوں اے اقبال اپنے آپ کو
آپ ہی گویا مسافر آپ ہی منزل ہوں میں
(غزل)

گہرا ہے میرے بحر خیالات کا پانی
کی اس کی جدائی میں بہت اشک فشانہ
کچھ اس میں تمسخر نہیں واللہ نہیں ہے
(زہد و رندی)

میں خود بھی نہیں اپنی حقیقت کا شناسا
مجھ کو بھی تمنا ہے کہ اقبال کو دیکھوں
اقبال بھی اقبال سے آگاہ نہیں ہے

بشنوائے گل از جدائی ہاشکایت می کنم
(گل پڑ مردہ)

ہمچو نے از نستانِ خود حکایت می کنم

انساں میں وہ سخن ہے غنجے میں وہ چٹک ہے
نغمہ ہے بوئے بلبل بو پھول کی چٹک ہے
جگنو میں جو چٹک ہے وہ پھول میں مہک ہے
(بوئے گل)

حسنِ ازل کی پیدا ہر چیز میں جھلک ہے
اندازِ گفتگو نے دھوکے دیے ہیں ورنہ
کثرت میں ہو چکا ہے وحدت کا راز مخفی

میں وہ چھوٹی سی دنیا ہوں کہ آپ اپنی ولایت ہوں
میں اس میخانہ ہستی میں ہر شے کی حقیقت ہوں
(تصویرِ درد)

نظر میری نہیں ممنونِ سیرِ عرصہ ہستی
نہ صہبا ہوں نہ ساتی ہوں نہ مستی ہوں نہ پیمانہ

اے شمع میں اسیرِ فریبِ نگاہ ہوں
بامِ حرم بھی عاتقِ بامِ حرم بھی آپ
کھلتا نہیں کہتا ہوں میں یا نیاز ہوں
پھر چھڑنے لگے قصہ دار و رسن کہیں
(شمع)

منزل کا اشتیاق ہے گم کردہ راہ ہوں
صیاد آپ حلقہ دامِ ستم بھی آپ
میں حسن ہوں کہ عشق سراپا گداز ہوں
ہاں آشنائے لب نہ ہو راز کہن کہیں

آخر الذکر نظم علامہ اقبال نے ۱۹۰۳ء میں کہی۔ یہ ویدانت یا وحدۃ الوجود کے رنگ میں ڈوبی ہوئی نظم ہے۔ لیکن پوری طرح یہ راز نہیں کھلتا کہ اس دور میں اقبال کے سامنے ویدانت یا وحدۃ الوجود کی کون سی تعبیر تھی۔ رامانج کی تعبیر، شنکر آچاریہ کی تعبیر یا شیخ اکبر کی تعبیر۔ اس انداز کی نظمیں ۱۹۰۸ء بلکہ ۱۹۱۰ء تک کے کلام میں ملتی ہیں۔

نفی ہستی اک کرشمہ ہے دلِ آگاہ کا
لا کے دریا میں نہاں موتی ہے الا اللہ کا
کیا کہوں اندھوں سے میں اس شاہدِ مستور کی
دار کو سمجھے ہوئے ہیں جو سزا منصور کی
(سوامی تیرتھ رام)

جو ہے بیدار انسان میں وہ گہری نیند سوتا ہے

شجر میں پھول میں حیوان میں پتھر میں شرارے میں

(غزل)

توڑھو ڈٹتا ہے جس کوتاروں کی خامشی میں

پوشیدہ ہے وہ شاید غوغائے زندگی میں

صحرا و دشت و دریاں کہار میں وہی ہے

انسان کے دل میں تیرے رخسار میں وہی ہے

(چاند)

۱۹۱۰ء سے ۱۹۲۲ء تک کا عرصہ ایسا ہے جس میں اقبال حیرت انگیز طور پر اس موضوع پر خاموش ہو گئے ہیں۔ ”بانگ درا“ میں اگرچہ ہر نظم پر تاریخ درج نہیں ہے لیکن نظموں کے موضوع سے یہ راز کھلتا ہے کہ اس میں ۲۲-۱۹۲۱ء تک کا کلام موجود ہے۔ ان نظموں میں تصوف کی جھلک کہیں نظر نہیں آتی۔ ”اسرار خودی“ اور ”رموز بے خودی“ اسی دور کی مثنویاں ہیں۔ اول الذکر جیسے کہ پہلے کہا جا چکا ہے ۱۹۱۵ء میں اور آخر الذکر ۱۹۱۸ء میں شائع ہوئی ہے۔ ان مثنویوں میں تصوف کے بارے میں علامہ اقبال نے جن خیالات کا اظہار کیا ہے انھیں سے اس مقالے کی ابتدا ہوئی ہے۔ ان افکار کا اعادہ یہاں غیر ضروری ہے۔ صرف یہی کہنا کافی ہے کہ اگرچہ اقبال نے اپنی تصانیف میں بار بار

یہی کہا ہے کہ میں اسلامی تصوف کے خلاف نہیں ہوں غیر اسلامی تصوف کے خلاف ہوں لیکن وحدۃ الوجود کے عام نظریے کی صریح مخالفت اقبال کے اس دور کے افکار میں موجود ہے۔ خواجہ حسن نظامی کے نام ایک خط کا ابتدائی حصہ اقتباس کے طور پر پہلے درج کیا جا چکا ہے، دوسرا حصہ اب ملاحظہ فرمائیے۔

”میں شیخ (حجی الدین ابن عربی) کی عظمت اور فضیلت دونوں کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بڑے حکما میں سے سمجھتا ہوں۔ مجھ کو ان کے اسلام میں بھی کوئی شک نہیں ہے کیونکہ جو عقائد ان کے ہیں (مثلاً قدم ارواح اور وحدۃ الوجود) ان کو انھوں نے فلسفے کی بنا پر نہیں جانا بلکہ نیک نیتی سے قرآن حکیم مستنبط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تائید پر مبنی ہیں۔ یہ دوسری بات ہے کہ جو تائید انھوں نے پیش کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط۔ اس لیے گو میں ان کو ایک مخلص انسان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیرو نہیں ہوں۔

”اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدۃ الوجود کا مفہوم سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے۔ یہ دونوں اصطلاحیں مترادف نہیں ہیں۔ مقدم الذکر کا مفہوم مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ ہے۔ توحید کی ضد کثرت نہیں ہے جیسا کہ بعض صوفیا سمجھتے ہیں بلکہ شرک ہے۔ ہاں وحدۃ الوجود کی ضد کثرت ہے۔ اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدۃ الوجود یا زمانہ حال کے فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحد تصور کیے گئے۔ حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے بالکل نہ تھا بلکہ نظامِ عالم کی حقیقت سے تھا۔ یعنی یہ کہ اس کائنات کا وجود حقیقی نہیں ہے (

”اسلام کی تعلیم نہایت صاف، واضح اور روشن ہے یعنی یہ کہ عبادت کے لائق صرف ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرتِ عالم میں نظر آتی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے گو عملی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی حقیقت ایک ہی کیوں نہ ہو۔ چونکہ صوفیانے فلسفہ اور مذہب کے دو مختلف مسائل (وحدۃ الوجود اور توحید) کو ایک ہی سمجھ لیا اس لیے ان کو یہ فکر لاحق ہوئی کہ توحید کو ثابت کرنے کا کوئی اور طریقہ ہونا چاہیے، جو

عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر و ممد و معاون ہوتی ہے اور یہ ہے اصل مسئلہ حال و مقامات کی، تجھے حالت سکر کی واقفیت سے انکار نہیں ہے، انکار صرف اس بات سے ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی۔ زیادہ سے زیادہ صاحب کمال کو ایک عملی مسئلہ کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلہ کی۔ (یعنی حالت سکر یا جذب و مستی میں سالک کو اس بات کا علم ہو جاتا ہے کہ واقعی کائنات میں اللہ کے سوا اور کسی کا وجود نہیں ہے) صوفیائے وحدۃ الوجود کی کیفیت کو محض ایک مقام لکھا ہے اور شیخ اکبر کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے ”علم محض“ ہے۔ لیکن یہ سوال کسی صوفی کے دل میں پیدا نہیں ہوا کہ آیا یہ مقام کسی حقیقت نفس الامری کو بھی واضح کرتا ہے یا نہیں۔

”اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدۃ الوجود سالک پر طاری ہوتی ہے، محض دھوکا ہے اور مذہبی یا فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کوئی وقعت نہیں ہے۔ نیز اگر یہ کیفیت وحدۃ الوجود ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا اس سے انکشاف نہیں ہوتا تو پھر اس کو محقولی طور سے ثابت کرنا بھی بے سود ہے جیسا کہ ابن عربی اور ان کے متبعین نے کیا ہے اور نہ اس کے مقام ہونے کی بنا پر ہمیں روحانی زندگی میں کوئی فائدہ حاصل ہو سکتا ہے۔ کیونکہ قرآنی تعلیمات کی روشنی میں یا اس کی رو سے وجود فی الخارج (کائنات) تو ذات باری کے ساتھ اتحاد کی نسبت نہیں ہے بلکہ مخلوقیت کی نسبت ہے (یعنی خدا خالق ہے اور کائنات مخلوق اور خالق اور مخلوق کے مابین مغایرت ہوتی ہے) اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم اور دائر و سائر ہے تو کیفیت وحدۃ الوجود کو قلب پر وارد کرنا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا بلکہ یہ کیفیت مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتی۔

”مگر میرا عقیدہ یہ ہے کہ یہ قرآن کی تعلیم نہیں ہے (یعنی قرآن کی رو سے خالق اور مخلوق یا عابد اور معبود میں مغایرت کلی ثابت ہوتی ہے) اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی، مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات

کی رو سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کیفیت کا ورودِ مطلق اعتبار سے بہت مضرب ہے۔
اس عبارت کو اس قدر تفصیل سے نقل کرنے کا مقصد یہ ہے کہ بظاہر ”نظر فی وحدۃ الوجود“ کا عمل یا ترکِ عمل سے جو تعلق نظر نہیں آتا، لیکن اقبال نے اس کا ترکِ عمل سے جو تعلق قائم کیا ہے وہ قابلِ غور نکتہ ہے۔ اپنے افکار کے مذکورہ دور میں اقبال اس خیال پر ثابت قدمی سے قائم ہیں کہ تصوف یا وحدۃ الوجود یا ویدانت کا قرآن حکیم یا حدیث سے کوئی تعلق نہیں۔ ہندوستان میں سوامی شنکر آچاریہ نے گیتا کی تفسیر میں انسانی زندگی کا انتہائی مقام یہ قرار دیا ہے کہ وہ آواگون کے چکر سے نجات حاصل کر لے۔ مسئلہ تنازع کی رو سے انسان کو دوسرا جنم چونکہ پہلے جنم کے اعمال کے مطابق ملتا ہے، اس لیے اگر ایک جنم میں عمل کو ترک کر دیا جائے تو ظاہر ہے کہ دوبارہ جنم لینے کا امکان ختم ہو جائے گا نفی انا اور نفی خودی ترکِ عمل کا ایک ضروری جزو ہے۔ شری شنکر آچاریہ نے انسان کی نجات کے لیے نفی انا اور نفی خودی کو ضروری قرار دیا ہے۔ وحدۃ الوجود کا نظریہ ابن عربی کا ہو یا شنکر آچاریہ کا نفی خودی اور نفی انا یعنی دوسرے الفاظ میں ترکِ عمل کے عناصر اپنے اندر لیے ہوئے ہے۔ اس ترکِ عمل کو اقبال نے مسلمانوں کے لیے بلکہ ہر قوم کے لیے قاتل خیال کیا ہے اور غیر اسلامی تصوف سے تعبیر کر کے قدم قدم پر جمہ و عمل، آرزو مندی اور خودی کی تعلیم دی ہے۔

پیکرِ ہستی ز آزارِ خودی است	ہر چہ می بینی ز اسرارِ خودی است
زندگی در جستجو پوشیدہ است	اصل او در آرزو پوشیدہ است
آرزو در دلِ خود زندہ دار	تا نہ گردد مشتِ خاک تو مزار
از تمنا رقصِ دل در سینہ ہا	سینہ ہا از تابِ او آئینہ ہا
ما ز تخلیق مقاصد زندہ ایم	از شخارِ آرزو تا بندہ ایم
گرم خوںِ انسان ز داغِ آرزو	آتشِ این خاک از چراغِ آرزو
از تمنائے بجامِ آمد حیات	گرم خیز و تیز گام آمد حیات
مرد چوں شمعِ خودی اندر وجود	از خیالِ آسماں پیاچہ سود

وحدة الوجود کے نظریے کی تعلیم کرتے ہوئے اور اسے خلافت اسلام قرار دیتے ہوئے اقبال مثنوی "اسرار و رموز" کا ذکر سرکارِ دو عالم کی خدمت میں ان الفاظ میں کرتے ہیں۔

گر دلم آئینہ بے جوہر است و رب بحر فہم غیر قرآن معنراست
روزِ محشر خوار و رسوا کن مرا بے نصیب از بوسہ پاکن مرا

سفرِ یورپ کے دوران میں اقبال نے ایرانی تصوف اور فلسفے کا مطالعہ کیا۔ واپسی پر ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا کے عنوان سے ایک کتاب لکھی۔ اس میں آپ نے تصوف کے موضوع پر مفصل بحث کی ہے۔ کتاب کے دیباچے میں آپ لکھتے ہیں۔

"تصوف کے موضوع پر میں نے زیادہ سائنٹفک طریقے سے بحث کی ہے اور ان ذہنی حالات و شرائط کو منظر عام پر لانے کی کوشش کی ہے جو اس قسم کے واقعے کو معرضِ ظہور میں لے آتے ہیں۔ لہذا اس خیال کے برخلاف جو عام طور پر تسلیم کیا جاتا ہے میں نے یہ ثابت کرنے کی کوشش کی ہے کہ تصوف ان مختلف عقلی و اخلاقی قوتوں کے باہمی عمل و اثر کا لازمی نتیجہ ہے جو ایک خوابیدہ روح کو بیدار کر کے زندگی کے اعلیٰ ترین نصیبِ الحین کی طرف اس کی رہنمائی کرتی ہے۔"

یہ کتاب ۱۹۰۹ء میں لکھی گئی تھی اور اس کے بعد جیسا کہ اوپر بیان کیا گیا ہے وحدة الوجود کے موضوع پر علامہ اقبال نے بالکل خاموشی اختیار کر لی اور اگر کچھ لکھا تو وہی جس کا ذکر مثنوی "اسرار و رموز" کے تذکرے میں آچکا ہے۔

تقریباً بارہ برس کے بعد علامہ اقبال کے خیالات میں ایک عظیم تبدیلی رونما ہوئی۔ وہ تبدیلی یہ تھی کہ آپ ان صوفی مصنفین کی طرح جن کا ذکر آپ نے اپنی کتاب "ایران میں مابعد الطبیعیات کا ارتقا" میں کیا ہے خود وحدة الوجود کی قرآنی تعبیر کے قائل ہو گئے۔ چنانچہ "آثارِ خودی" اور "رموزِ بے خودی" کے بعد جو کتابیں شائع ہوئیں وہ اس بادلِ معرفت کے چھلکے ہوئے پیمانے ہیں۔ اس کیفیت کو بعض نقادوں نے تضاد کا نام دیا ہے حالانکہ اگر غور سے دیکھا جائے تو اس میں تضاد کی کوئی بات ہی نہیں۔ ایک بالغ نظر مفکر کی تحقیق و تلاش اور جستجو کا سلسلہ ہمیشہ جاری رہتا ہے۔

در طلب کوش و مدہ دامن امید ز دست

اقبال کا یہی سلسلہ تحقیق و جستجو روز و شب جاری رہا۔ چنانچہ ایک مقام پر آکر وہ اس نظریے کے نفی انا اور نفی خودی کے عناصر کو سوامی شنکر آچاریہ اور حضرت محی الدین ابن عربی کے لیے چھوڑ کر قرآنی تعبیر کے قائل ہو گئے۔ فکر کی تبدیلی کا یہ دور ۱۹۲۲ء سے شروع ہوا۔ اس دور کے جستہ جستہ اشعار ملاحظہ کیجیے۔

کرا جوئی چرا در پیچ تابی !!
تلاش او کنی جز خود نہ بینی
کہ او پیدا است تو زیر نقابی
تلاش خود کنی جز او نہ یابی
(پیام مشرق)

کشید نقش جہانے بہ پردہ چشم
دانہ سبجہ بہ زنا رکشیدن آموز
ز دست شعبہ بازے اسیر جادویم
گر نگاہ تو دو بین است ندیدن آموز
در جہان است دل ما کہ جہاں درد دل ماست

لب فرو بند کہ ایں عقدہ کشودن نتوان
بود و نبود ماست ز یک شعلہ حیات

از لذت خودی چو شر پارہ پارہ ایم
دردیر نیاز من در کعبہ نماز من
زنا رہ دو شتم من تسبیح بہ دستم من
محبت چو تمام افتد رقابت از میاں خیزد

بہ طوف شعلہ پروانہ با پروانہ می سازد
یہاں ”زبورِ عجم“ ۱۹۲۶ء کا ذکر قدرے تفصیل سے کرنا ضروری معلوم ہوتا ہے۔ اس کتاب کے متعلق صاحب کتاب نے ”بال جبریل“ میں قاری کو مشورہ دیا ہے کہ۔

اگر ہے ذوق تو خلوت میں پڑھ زبورِ عجم
فغانِ نیم شبی بے نوائے راز نہیں

”زبورِ عجم“ کی اکثر غزلوں میں اول سے آخر تک وحدۃ الوجود کی تلقین کی گئی ہے۔

نہ بہ ماست زندگانی نہ ز ماست زندگانی
ہمہ جاست زندگانی رکجاست زندگانی
کشائے چہرہ کہ آن کس کہ بن ترانی گفت
ہنوز منتظرِ جلوۂ کفِ خاک است
دید آتشِ جدائی شرر مرا نمودے
بہ ہمہ نفس بمیرم کہ فرو نشاںم اورا
کشائے پردہ ز تقدیرِ آدمِ خاکی
کہ ما بہ رہ گزرتو در انتظارِ خودیم
ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من
چہ زمان و چہ مکال شوخی گفتار من است
چو موج می تپد آدم بہ جستجوئے وجود
ہنوز تابہ در میانہ عدم است
ز جوہرے کہ نہان است در طبیعتِ ما

میرس صیرفیاں را کہ ماعیارِ خودیم
مثنوی "گلشنِ رازِ جدید" "زبورِ عجم" ہی کا ایک حصہ ہے اس میں وحدۃ الوجود
کا فلسفہ ایک خاص انداز سے پیش کیا گیا ہے۔ "گلشنِ رازِ خار" علامہ اقبال نے شیخ محمود
شیستری کی کتاب "گلشنِ راز" کے جواب میں لکھی ہے۔ شیخ محمود تبریز کے قریب ایک
چھوٹے سے گاؤں شہر کے رہنے والے تھے۔ انھوں نے اپنے والد عبدالکریم بن یحییٰ سے
جو ایک جمید عالم اور صاحبِ باطن شخص تھے ابتدائی تعلیم حاصل کی۔ علم و عمل کے مراحل
طے کرنے کے بعد آپ نے اپنے وطن شہر میں اقامت اختیار کی اور تمام عمر درس و
تدریس میں بسر کرنے کے بعد ۱۳۲۷ھ میں وفات پائی۔ تاریخ پیدائش ساتویں صدی
ہجری بیان کی جاتی ہے۔

شیخ محمود کی تصنیف "گلشنِ راز" کو تصوفِ دنیا میں بڑا مقام حاصل ہے اور

یہ صوفیا حضرات کے نزدیک بڑی مستند کتاب سمجھی جاتی ہے۔ شائع شدہ میں ہرات کے ایک علم دوست بزرگ میر حسین ابن حسن میر سادات حسینی نے خراساں سے سترہ سوال علمائے تبریز کی خدمت میں بھیجے اور ان سے ان سوالات کے جواب لکھنے کی درخواست کی۔ شیخ محمود نے ایک ہی نشست میں ان سوالات کے جواب لکھوا دیے۔ بد قسمتی سے ان سترہ سوالوں میں سے دو گردشِ زمانہ سے تلف ہو چکے ہیں۔ چنانچہ مطبوعہ نسخوں میں صرف پندرہ سوال ہی ملتے ہیں۔ ”گلشنِ راز“ کو شاعرانہ اعتبار سے بہت اونچا رتبہ حاصل نہیں لیکن دنیائے تصوف میں یہ کتاب بڑی قدر و منزلت کی حامل ہے۔

سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ علامہ اقبال نے ”گلشنِ راز“ کا جواب کیوں لکھا۔ ہرات کے میر حسین صاحب کے سوالات فلسفیانہ نوعیت کے ہیں۔ اقبال چونکہ ۱۹۲۲ء کے بعد سے پھر وحدۃ الوجود کے نظریے کے قائل ہو گئے تھے، اس لیے اس نظریے کی اشاعت کے لیے انھیں یہ ایک بہت عمدہ ذریعہ نظر آیا کہ وہ ان سوالات کا جواب نظریۂ وحدۃ الوجود کی روشنی میں دیں۔ جب کہ اوپر بیان کیا جا چکا ہے، اقبال ایک زمانے تک شکر آچاریہ اور شیخ اکبر کی تعلیم وحدۃ الوجود کو ایک ہی سمجھتے رہے اور دونوں کو غیر اسلامی کہتے رہے لیکن جب ان پر یہ حقیقت منکشف ہوئی کہ شیخ موصوف اور شکر آچاریہ اس نکتے پر تو متفق ہیں کہ حقیقی معنی میں صرف حق تعالیٰ ہی موجود ہے لیکن اس کے علاوہ دیگر امور میں ایک دوسرے سے مختلف ہیں۔ اور شیخ اکبر نے قرآن اور حدیث ہی کو اپنے نظامِ فکر کا ماخذ بنایا ہے تو انھوں نے شیخ اکبر کے نظریے کی شدید مخالفت ترک کر دی لیکن ایک بنیادی فرق شیخ اکبر اور علامہ اقبال کی تعلیم میں آخر تک رہا اور وہ فرق عقیدے کا نہیں بلکہ طریقِ کار کا ہے۔ شیخ محی الدین ابن عربی انائے مطلق کے عوض انائے مقید کو اپنی فکر کا اساسی نقطہ بناتے ہیں یعنی وہ خودی سے خدا تک پہنچتے ہیں۔

غلامِ ہمتِ آں خود پرستم کہ از نورِ خودی بیند خدا را

اگر نہ یہی ز خود گیری زبر شو خدا خواہی بخود نزدیک تر شو

یہی خودی جب شکر آچاریہ اور منصور کے یہاں آکر خدا بنتی ہے تو اقبال اس نظریۂ وحدۃ الوجود

سے کئی طور پر بیزاری کا اظہار کرتے ہیں۔ یہ اس دور کی بات نہیں جب اقبال نے یہ
منصور کو ہوا لب گریہ یا پیام موت اب کیا کسی کے عشق کا دعویٰ کرے کوئی
کہا تھا بلکہ اس دور کے افکار کا ذکر ہے جب ”گلشن رازِ جدید“ لکھی جا رہی تھی۔ یہاں اس
شعر کے جواب میں کہ

کہ اس نکتہ را نطق است انا الحق چہ گوئی ہرزہ بود آں رمز مطلق
آپ شری شکر آچار یہ کے فلسفے کا ذکر تفصیل سے کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ اگر ”میں“ وہم و گمان
ہے اور اس کی نمود ایک طلسم سے زیادہ حیثیت نہیں رکھتی تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ آخر
دارائے گمان کون ہے۔ پھر خود ہی اس مسئلے پر بحث کرتے ہوئے کہتے ہیں۔

وجود کو ہمارو دشت و دریا جہاں فانی خودی باقی دگر یس
دگر از شکر و منصور کم گوئے خدا را ہم براہِ خوشتن جوئے
بجو دم بہر تحقیق خودی شد انا الحق گوئے و صدیق خودی شد
یہی عقیدہ بعد کی تصانیف ”جاوید نامہ“ ”بالِ جبریل“ ”ضربِ کلیم“ ”مسافر“ ”پس چہ باید
کرد“ اور ”ارمغانِ حجاز“ میں نظر آتا ہے۔

عالم آب و خاک و بادہ سر نہاں ہے تو کہ میں

وہ جو نظر سے ہے نہاں اس کا جہاں ہے تو کہ میں

(بالِ جبریل)

باقی ہے نمودِ سیمائی

ایک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں

(بالِ جبریل)

جہاں میں ہوں کہ خود سارا جہاں ہوں

مکانی ہوں کہ آزادِ مکاں ہوں

مجھے اتنا بتا دیں میں کہاں ہوں

وہ اپنی لامکانی میں رہیں مست

(بالِ جبریل)

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ

خرد ہوئی ہے زماں و مکاں کی زنجاری

(ضربِ کلیم)

آخری تصنیف ”ارمغانِ حجاز“ میں آکر یہ ”پیمانہ“ پوری شدت سے چھلک اٹھتا ہے اور
”بانگِ درا“ میں جو کیفیت

ہاں آشنائے لب نہ ہو رازِ کہن کہیں
پھر چھڑ نہ جائے قصہء دار و در سن کہیں
بن کر گونجی تھی وہ ”ارمغانِ حجاز“ میں شعریّت کے اس سانچے میں ڈھل گئی ہے۔
اگر خواہی خدا را فاشش بینی !
خودی را فاش تر دیدن بیا موز

تو اے ناداں دل آگاہ دریا ب
بجود مثل نیا کاں راہ دریا ب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش

ز لا موجود الا اللہ دریا ب
کہت خاک کہ دارم از درِ اوست
گل در یک نام از ابر تر اوست
نہ ”من“ را می شناسم نہ ”او“ را

وے دانم کہ ”من“ اندر بر اوست
خودی را از وجودِ حق وجودے

خودی را از نمودِ حق نمودے
نمی دانم کہ ایں تابندہ گوہر

کجا بودے اگر دریا نبودے

یہ ہے علامہ اقبال کے نظریہٴ تصوف کا ایک مختصر سا جائزہ جس کی جھلک ان
کی تصانیف کے آئینے میں دیکھ کر اس مقالے میں پیش کرنے کی کوشش کی گئی ہے
علامہ اقبال کا کلام ایک بحرِ بے کراں ہے جس کی وسعت اور گہرائی کا اندازہ
ممکن نہیں۔ ایک تو کلامِ اقبال کا سمندر پھر اس میں تصوف کی موجیں مجھے اس

بحرِ معانی کے ساحل پر پہنچ کر ہر لمحہ اپنی بے مائیگی اور کم حوصلگی کا احساس رہا۔
 اس پانی میں غواصی کے لیے جو ہمت و عزم درکار ہے میرا دامنِ دل اس سے
 خالی ہے۔ ہاں اس بحرِ مواج کے ساحل پر بیٹھ کر میں نے جو خدو و چہنی کی ہے
 اسے بڑے خلوص سے بطور ارمغان سامعین کی خدمت میں پیش کر دیا ہے۔

مفتی جلال الدین

اقبال اور رومی

میں پروفیسر آل احمد سرور کا بے حد ممنون ہوں کہ موصوف نے اس اقبال سمینار میں جس میں وہ اہل فضل شامل ہوئے ہیں کہ بقول شیخ سعدی رحمۃ اللہ علیہ:-

نفسم فرومی رود از ہول اہل فضل

با کف موسوی چہ زند سحر سامری

اس ذرہ ناچیز کو بھی شرکت و شمولیت کی دعوت سے نوازا۔ پروفیسر سرور نے ”اقبال اور تصوف“ سمینار کے لیے جو عنوانات مقالات کے قائم کیے ہیں وہ ایسے ہیں کہ ایک ایک سے بڑھ چڑھ کر دل چپ اور جاذب ہے اور سارے کے سارے میری طبیعت کی ساخت کے عین موافق اور سازگار ہیں۔ اس لیے انتخاب میں ذرا دقت پیدا ہوئی لیکن یہ دقت شرعی طریق حل مشکل ہجو قسم نے دور کر دی یعنی قرعہ اندازی نے کار آسان کر دیا کہ ”اقبال اور رومی“ کا قرعہ نکال کے دیا، اس لیے بسم اللہ اسی سے کیا۔

سال ۱۹۳۷ء عیسوی کے دسمبر میں حضرت اقبال کو قوم کی طرف سے نذرانہ ہائے عقیدت پیش کیے جانے کی غرض سے یوم اقبال منانے کی تجویز کو عملی جامہ پہنایا گیا۔ اس دن بعض مقرروں اور مقالہ نگاروں نے حضرت اقبال کو شاعر قرآن کے لقب سے یاد کیا۔ مرحوم ڈاکٹر خلیفہ عبدالحکیم کی زبانی اس کی اطلاع پانے پر حضرت

علامہ اس قومی اعزاز سے اتنے خوش ہوئے کہ خوشی سے پھولے نہ سمائے کہا جاتا ہے کہ نصف شفا یاب ہوئے۔ خلیفہ صاحب نے سال ۱۹۴۲ء میں جب وہ امر سنگھ کالج سرگودھا کے پرنسپل تھے اس وقت سے اس واقعہ کا ذکر کیا، اور یہ بھی فرمایا کہ اس لقب سے حضرت علامہ کو اپنے بارے میں بارگاہ خداوندی و دربار نبوی کا مقبول شاعر ہونے کا یقین محکم ترین ہو گیا تھا کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ *الاسماء تنزل من السماء* کے تحت یہ لقب بھی ”وحی نازل است از عالم بالا“ خلیفہ صاحب کی اس روایت نے فوراً میرے مطالعہ اقبال کی سمت کو بدل دیا اور میں نے اقبال کا مطالعہ اس کے شاعر قرآن ہونے کے نکتے سے شروع کیا۔ اور جوں جوں میں اس سمت میں آگے بڑھا گیا میں پیر رومی کو مرید ہندی کا رہبر پاتا گیا۔ میں نے محسوس کیا کہ اس مومن کو درگاہ حق سے قرآن فہمی کی وہ شرح صدر عطا ہوئی ہے کہ خود رومی بھی اس پر حیران ہوں گے۔

اقبال کی یہ غیر معمولی قرآن فہمی بلکہ میں کہوں گا مافوق البشر فہم قرآن اس وقت میرا موضوع بحث نہیں۔ اس کا ایک تہیدی مقالہ گذشتہ ماہ مارچ ۱۹۷۷ء کلچر اکیڈمی جموں و کشمیر کے منعقدہ اقبال سمینار میں پیش کر چکا ہوں۔ اس میں غیر مبہم الفاظ میں کہا گیا ہے کہ رومی اور اقبال دونوں شاعران قرآن ہیں۔ البتہ فرق یہ ہے کہ رومی کو *السابقون السابقون اولئک ہم المقربون* کے تحت اولیت و سبقت کی ناقابل حصول فضیلت حاصل ہے اور اقبال کو *والذین اتبعوہ* کی قرآن ستودہ تبعیت۔ یہ تبعیت ظاہر زمانہ اور شاگردی کی ہے لیکن حقیقتاً باطنی طور اقبال کے لیے سنگ گام بنی ہے جس پر قدم جاکر اقبال اسی مسافت سے کوسوں آگے بڑھا ہوا ہے جس کا اندازہ شاعر نے اس شعر میں پیدا کیا ہے۔

”کنڈھوں پہ یاں جنازہ ہے ملکِ عدم میں روح

کوسوں بڑھا ہوا ہے پیادہ سوار سے“

رومی کے ہاں قرآن کے معانی و مطالب رموز و نکات، اسرار و معارف اس کے قائم کردہ ضابطہ بیان

”خوشتراں باشد کہ سرِ دلبراں گفتہ آید در حدیثِ دیگران“

کے تحت اشارات و کنایات، تشبیہات و تشبیہات اور قصوں کہانیوں میں بیان ہوئے ہیں۔ لیکن اقبالیات میں وہ قرآنی حکم و منیوت الحکمة فقد اوتی خیرا کثیرا کے خیر کثیر، قد افلم من ذکھا کے تزکیہ نفس، الا من اتی اللہ بقلب سلیم کی صفائی و سلامتی قلب، آدم خاکی کے عروج و معراج اور ایں جہاں اور آں سوی افلاک والی باتیں فاش تعبیروں اور صاف عبارتوں میں نمایاں ہیں جن تک تا حال کسی بھی رازداں و دیدہ ور کی نظر و فکر نہیں پہنچی ہے۔ اس اپنی قوت ادراک و اظہار و انحلال یعنی لینے پانے بتانے کھولنے کی صلاحیت کے متعلق وہ خود فرماتے ہیں:-

سچ کس رازے کہ من گویم نگفت
ہمچو فکر من در بحر معنی نہ سفت

لیکن اس اپنی بلند اڑان اور لاہوتی طیران کے باوجود حضرت اقبال علیہ الرحمہ نے نہ صرف مولانا رومی کی تبعیت و استفادہ کا اقرار و اعتراف کیا ہے بلکہ یہ کہنا غلط نہیں ہوگا، اس پر فخر بھی کیا ہے اور علی سبیل الشہرۃ والاعلان، اعلان بھی کیا ہے کہ میں رومی کا ہی فرستادہ ہوں۔ ملاحظہ ہو فرماتے ہیں یہ خواب میں

رومی خود بنمود پیر حق سرشت	کو بحر پہلوی قرآن نوشت
گفت اے دیوانہ ارباب عشق	جرعہ گیر از شراب ناب عشق
فاش گو اسرار پیر می فروش	موج می شو کسوت مینا پوش
خیز و جان نو بدہ ہر زندہ را	از قہم خود زندہ تر کن ہر زندہ را
خیز و پا بر جادہ دیگر بنہ	جوش سودائے کہن از سربنہ
آشنائے لذت گفتار شو	اے درائے کار و اں بیدار شو
آتش استی بزم عالم بر فروز	دیگر اں را ہم ز سوز خود بسوز

اس خواب سے اقبال جو جاگے سخن و سخن وری، شعر و شاعری کی پیغمبری خلعت پہنے ہوئے جاگے۔ اٹھے تو اس یقین کے ساتھ اٹھے کہ میری شاعری وہ سخن پروری ہے جس کی توصیف حضرت نظامی گنجوی رحمۃ اللہ علیہ نے یوں کی ہے:-

پردہ رازے کہ سخن پرور لیت سایہ از پردہ پیغمبر لیت
 ایں دو نظر محرم یک دوستند ایں دو چو مخزن آں ہمہ چوں پوستند
 شعر اسد رنہ نشانی دہد سلطنت ملک معانی دہد
 گر بنمایم سخن تازہ را صور قیامت کسم آوازہ را

”فاش گو اسرار میری فروش“ کے الہامی پیغام نے اقبال کو رومی کی زبانِ حق بنا کر شاعرِ قرآنِ عربی و مفسرِ قرآنِ پہلوی کی حیثیت سے مبعوث کر دیا۔

اس خواب نے اقبال کی شاعری میں فکر و نظر اور زبان و بیان کے لحاظ سے انقلاب لایا۔ یعنی کہ اردو سے فارسی کی طرف توجہ پھردی اور اقبال کو اقبال کی شاعری کا نصب العین بہت بلند دکھائی دیا۔ یہی کہ ”جان نوداد ن ہر زندہ را و زندہ تر کردن ہر زندہ را۔ بزمِ عالم برافروختن و دیگران را ہم ز سوز خود سوختن“۔ اگر اس وقت تک کی اپنی اردو شاعری کی تنقید شاعرِ اقبال نے ”بانگِ درا“ کے مختصر مگر جامع لفظ سے خود لکھ دی ہے یا اگر شمع سے درِ غم دیگر بسوز و دیگران را ہم بسوز۔ وغیرہ وغیرہ رومی کی ہی جیسی باتیں اپنے کو سنوائی ہیں، وہ اتفاقی ہیں اور ہزاروں بکھری ہوئی اور منتشر باتوں میں سے ایک بات ہے۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہاں تک حضرت شاعرِ اقبال کا ”مجموعہ خیال ابھی فرو فرود تھا“ اور شاید ابھی وہ اپنی شاعری کو با مقصد یعنی کوئی خاص مقصد مشن، پیام و پیغام، تعلیم و تبلیغ والی شاعری نہیں سمجھتے تھے۔ میرے اس قیاس کے صحیح ہونے کی دلیل حضرت علامہ کی زندگی کا ایک اہم واقعہ ہے جو شیخ عبدالقادر برسرِ سڑائیٹ لا سابق مدیرِ مخزن نے بانگِ درا کے دیباچہ میں یوں بیان کیا ہے کہ :-

”ایک دن شیخ محمد اقبال نے مجھ سے کہا کہ ان کا ارادہ مصمم ہو گیا ہے کہ وہ شاعری کو ترک کر دیں اور قسم کھالیں کہ شعر نہیں کہیں گے اور جو وقت شاعری میں صرف ہوتا ہے اسے کسی اور مفید کام میں صرف کریں گے۔ میں نے ان سے کہا کہ ان کی شاعری ایسی شاعری نہیں ہے جسے ترک کرنا چاہیے۔ شیخ صاحب کچھ قائل ہوئے کچھ نہ ہوئے اور یہ قرار پایا کہ آرنالڈ صاحب کی رائے پر آخری فیصلہ چھوڑا جائے۔ آرنالڈ صاحب نے مجھ سے اتفاق

کیا۔ (دیباچہ صفحہ ۱-۴)

اور بقول شیخ عبدالقادر مند کوڑا ایک تخیّر جو ہمارے شاعر کی طبیعت میں آیا تھا اس کا یوں خاتمہ ہوا، پس اس سے ثابت ہے کہ جناب شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنالڈ کی متفقہ ترغیب و ترتیب نے اقبال کو ترک شاعری کے مصمم ارادے سے جس کو وہ قسم سے اور بھی مصمم اور پکا کرنا چاہتے تھے پھیر دیا اور ترک شاعری کے ارادے کو ترک کر دیا۔ یہ اس وقت کی بات ہے جب کہ اقبال یورپ میں تھے اور جب تک کہ ان کی شاعری کی زبان صرف اردو تھی۔ اس واقعے سے یہ حجت بجا طور قائم کی جاسکتی ہے کہ اس وقت وہ اپنی شاعری کو جزو لیست از بغیر ہی در ماندہ قوم کے امراض کا علاج یا رومی کے پیام کے لفظوں میں جان نود ہندہ و زندہ تر کنندہ اور فاش گفتار اسرارہ پیرمی فروش نہیں جانتے تھے، ورنہ شاعری کو ترک کرنے کا ارادہ نہیں کرتے۔ شیخ عبدالقادر اور پروفیسر آرنالڈ کی بحثا بحثی سے حضرت اقبال کے ترک شاعری کے ارادے میں تذبذب پیدا ہوا یعنی وہ اس حد تک کامیاب ہوئے کہ ہمارے اقبال کے ارادے کو تقصیم (پکا ہونے) کے درجے سے تذبذب تک لے آئے۔ لیکن ان کے دل و دماغ کو پوری طرح اس خیال سے پاک و صاف نہیں کیا۔ اگر پاک و صاف کیا تو صرف اسی خواب نے اور اس خواب میں رومی سے پیغام سننے نے اقبال کا یہ رہا تذبذب دور کیا اور اب ترک شاعری کے مصمم ارادے کے بدلے شعر گفتن کا مصمم ارادہ کر لیا۔ اس خواب کو حضرت علامہ نے اپنے فارسی شعر کی پہلی کتاب اسرار خودی کی تمہید میں بیان کیا ہے۔ یعنی کہ یہ خواب موجب ہوا ہے علامہ اقبال کے اندر دو تخیرات پیدا کرنے کا۔ ایک یہی کہ ترک شاعری کا خیال جو خطرناک اور مضر انسان خیال، وہ خیال جس میں تمام بنی نوع انسان کی شقاوت و شومی قسمت مضمر تھی ان کے دل و دماغ سے اکھیر دیا بلکہ شعر گوئی کے خیال و مال میں پختہ کر دیا۔ دوم فارسی کی طرف پورے عزم کے ساتھ موڑ کر دیا۔ جس کا یہ مطلب نہیں کہ اردو کو کلیتہً ترک کر دیا گیا بلکہ شیخ عبدالقادر کے لفظوں میں طبیعت کا رخ فارسی کی طرف ہو گیا۔ یہ ان کی شاعری کا تیسرا دور ہے۔ اس میں اردو کی نظمیں بھی بہت سی ہوئیں اور اچھی اچھی جن کی دھوم مچ گئی مگر اصل

کام جس کی طرف وہ متوجہ ہو گئے وہ ان کی فارسی مثنوی اسرارِ خودی تھی۔

(بانگِ درا، دیباچہ صفحہ ۸)
اس خواب نے جس کو نقادان و سخن فہماں محض ایک تمثیلی توضیح سمجھتے ہوں گے، میرے نزدیک حقیقت پر مبنی سچ دیکھا دیکھی خواب ہے۔ اقبال کی شاعری میں فکر و نظر اور زبان و بیان کے لحاظ سے انقلاب لایا۔ اس کے قارئین و عاقلین کا دائرہ بہت وسیع بنا دیا۔ ہندوستان کے تنگ حدود سے نکل کر سارے ایشیا بلکہ یورپ و امریکہ کو بھی گھیرے لے آیا چنانچہ شیخ عبدالقادر فرماتے ہیں:-

”اس سے اقبال کا نام ہندوستان سے باہر بھی مشہور ہو گیا (اقبال کی) فارسی نے وہ کام کیا جو اردو سے نہیں ہو سکتا تھا۔ تمام اسلامی دنیا میں جہاں فارسی کم و بیش متداول ہے اقبال کا کلام اس ذریعہ سے پہنچ گیا اور اس میں ایسے خیالات تھے جن کی ایسی وسیع اشاعت ضروری تھی اور اسی وسیلے سے یورپ اور امریکہ والوں کو ہمارے ایسے قابلِ قدر مصنف کا حال معلوم ہوا۔“ (بانگِ درا، دیباچہ صفحہ ۸)

اس تبدیلی زبان کی ایک وجہ خود ہی یوں بیان فرمائی ہے:-
گرچہ ہندی در عذوبت شکر است طرزِ گفتارِ درمی شیریں تر است
رومی کی خواب اندر اس جلوہ نمائی نے اس ہمارے شاعر کو مسحور کر دیا۔ اس کا قلم جادو سے بھر دیا اور اندیشہ و فکر، تخیل و نظر کی رفعت عطا کی جس کو فارسی کے ساتھ قدرتی موافقت اور فطری مناسبت اور طبعی سازگاری ہے۔ فرماتے ہیں:-

فکر من از جلوہ اش مسحور گشت خامہ من شاخِ نخلِ طور گشت
پارسی از رفعتِ اندیشہ ام در خورد با فطرتِ اندیشہ ام
رومی کے اس پیام سے:-

زین سخن آتش بہ پیرا ہن شدم مثل نے ہنگامہ آبتن شدم
چوں نوا از تارِ خود برخاستم جنتے از بہرِ گوشِ آراستم
برگر فتم پردہ از رازِ خودی وانمودم سہرا عجازِ خودی

ان ابیات میں کسی ابہام کے بغیر بتایا ہے کہ اس شاعر نے جس کی ساری اردو فارسی شاعری ہی کیا بلکہ نثر و نظم کا ایک پاٹمال مرکزی **THEME** صرف خودی ہے، ذہن سخن رومی خودی کے راز سے پردہ اٹھایا ہے اور خودی کے معجزے کا ستر فاش کر دیا ہے لیکن پیغام کے لفظوں میں خودی کے راز سے پردہ اٹھانے اور فاش کرنے کی تلقین کہاں ہے؟ آگے عرض کیا جائے گا۔ یہاں اس وقت یہ بتانا ضروری سمجھتا ہوں کہ خواب میں رومی نے جو اقبال کو پیغام دے کر مشن جتا کر مقصد بتا کر اپنا ہی اسرار گو و مفسر شاعر بنا کر مبعوث کیا ہے۔ پیغام کے یہی الفاظ اقبالیات بتماہا کی عموماً اور مابعد شعر و کلام اقبال کی خصوصاً بہترین تنقید ہے۔

اس خواب کے بعد اور اس کے نتیجے میں پیدا شدہ انقلاب کے بعد اقبالیات میں رومی طاری ہے۔ جدھر سے دیکھو جہاں سے تاڑو ظاہر یا باطناً، لفظاً یا معنیٰ وہاں حضرت رومی کو موجود پاؤ گے۔ ایسا دکھائی دیتا ہے کہ رومی ہی کی پاک روح بول رہی ہے یا یوں کہیے کہ گویا رومی سال انتقال^{۲۳} سے تاسال ظہور، اقبال چھ سو سال سے زائد عرصے کے لیے عالم برزخ میں الرحمان الذی علم البیان کی شاگردی میں رہ کر بلند ترین پرواز، فکر و اندیشہ، بالاترین جست و خیز اور فصیح ترین تعبیر و اظہار کا ملکہ لے کر وقت سے پہلے قیامت بپا کرنے یعنی احیای موتی کے لیے دوبارہ یہاں آئے ہیں اور اقبال کے نام سے اشتہار پا چکے ہیں۔ یہ تنازع نہیں ہے لیکن باصطلاح شاعری تو ارد ہے۔ اردوں کے لیے یہ بات موجب مضحکہ ہو میرے لیے یقین محکم کی ہے کہ رومی اور اقبال عالم ارواح میں ایک دوسرے سے متعارف ہو چکے تھے اور اپنی پیغام رسانی کا شراکت نامہ و بیع نامہ باصطلاح شرعی شراکت مفاوضہ مشتمل بر وکالت و کفالت طے کر چکے ہیں۔ اسی باہمی ملازمت و مناسبت و بیعت مرشد و مرید کی بنا پر دونوں نے ایک دوسرے کا ذکر کیا ہے۔ اقبال مرید نے رومی مرشد کا بالصراحت و بالکثرت اور پیر رومی نے اس مرید کا بالکناہ و ابہام و بالندرت۔ پیر رومی نے اقبال سے متعلق نادرا نہ ذکر دفتر اول میں پیر چنگی کے قصے کے سلسلے میں یوں لایا ہے اور میں نے یہ اپنی مضحکہ خیز

تحقیق اقبال سمینار منعقدہ کلچرل اکیڈمی کے مقالے میں درج کی ہے۔

پیش من بنشین و مہجوری ساز تا بگوشت گویم از اقبال راز
اور وہ راز اقبالیات یعنی اقبال کا پیغام کیا ہے؟ اسی بیت کے بعد

در شکارِ پشہ جاں باز باش ہچو خورشید جہاں جاں باز باش
ہر زماں از غیب نو نومی رسد از جہان تن بروں شوئی رسد
جاں نشاں اے آفتابِ معنوی مر جہان کہنہ را بنمائی

اقبال نے رومی کے باغ سے میوہ کاٹ کر اس کا میٹھا خوش ذائقہ جام بنانا کر بہترین
د پاک ترین و لذیذ ترین صورت میں پیش کیا۔ پیش کرتے ہوئے اپنے کلام شیریں جام کی
طرف لوگوں کی توجہ پھرانے کے لیے یہ نعرہ دیا۔

تو کہ دانی از مقامِ پیرِ روم می نہ دانی از کلامِ پیرِ روم
(جاوید نامہ ص ۱۲۱)

بر لبِ ادسِ رہبانِ وجود بند ہائے حرف و صوت از خود کشود
(جاوید نامہ ص ۱۲۱)

حرفِ او آئینہ آویختہ علم با سوزِ دروں آویختہ
اقبال کے پاس جو جامِ کلامِ رومی ہے یہ کہہ کر ”آنچہ من دارم بگیر“ اس کے یعنی مزہ لے
لے کر کھانے چکھنے کی دعوت دی۔ اگر اس کے لینے پانے چکھنے کی صلاحیت نہ ہو تو بھی بلا واسطہ

پیرِ رومی را رفیقِ راہ ساز تا خدا بخشد ترا سوز و گداز
زانکہ رومی مغز را داند ز پوست پائے او محکم فتد در کوٹے دوست

ان دو ابیات میں علامہ نے مولوی معنوی کی مثنوی کی پوری کی پوری تنقید کی ہے کہ
یہ مثنوی سوز و گداز بخشنے والی ہے۔ اس مغز اور پوست، آم اور گٹھلی، اصل اور
فرع میں فرق کرنا سکھاتی ہے اور یہ مثنوی یقیناً دوست، معشوق حقیقی تک
پہنچانے والی ہے۔

اس مثنوی کی اہمیت و افادیت اور قدر و قیمت اتنی بہت بڑی ہو کر بھی

کہ قرآن بزبان پہلوی ہے، شارحوں نے اس کی جو شرحیں لکھی ہیں، اقبال شکایت کرتے ہیں کہ وہ اس کے اصلی معانی کو نہیں پاسکے ہیں اس کی تہ، اس کے باطن تک نہیں پہنچ سکے ہیں فرماتے ہیں:-

شرح او کردند اور اکس ندید معنی او چوں غزال از مار مید

کیوں کہ ان شارحوں نے رقص تن کی باتیں تو لیں لیکن رقص جاں کی طرف آنکھیں بند کر دیں۔ رقص جاں جو اس مثنوی سے حاصل ہوتا ہے ایسی طاقت ہے جس سے افلاک درہم برہم ہو سکتے ہیں۔ رقص جاں کے علم و عمل، حکمت و صلاحیت سے ہی زمینوں اور آسمانوں پر حکمرانی حاصل ہو سکتی ہے۔ رقص جان جاننا سیکھنا آسان نہیں۔ اس کے معنی ہیں ماسوی اللہ کو جلانا۔ ملاحظہ ہو اس مطلب کے ابیات جاوید نامے میں:-

رقص تن از حرف او آموختند	چشم را از رقص جاں بردوختند
رقص تن در گردش آرد خاک را	رقص جان برہم زند افلاک را
علم و حکم از رقص جان آید بدست	ہم زمین ہم آسماں آید بدست
رقص جاں آموختن کارے بود	غیر حق را سوختن کارے بود

اگر تصوف وہ علم ہے جو عشق حقیقی کی تھیوری سکھاتا ہے اور اس کے پریکٹیکل کراتا ہے اور اگر عشق حقیقی نامُرتخرق ماسوی اللہ۔ وہ آگ جو ماسوی اللہ یعنی غیر حق کو جلا دیتی ہے تو جاوید نامہ کے یہ ابیات تصوف ہی تصوف ہیں۔ اور تصوف میں رقص تن سے نجات اور رقص جاں سے حیات پانے کے قواعد بتائے گئے ہیں۔ اقبال کے یہاں اپنے ڈائریکٹ پیغام میں رقص تن کا لفظ آیا ہے لیکن جو پیغام بواسطہ پیر رومی قصہ پر چنگی میں پہنچا ہے جو اوپر نقل کیا گیا ہے جس میں تا بگوشت گویم از اقبال راز کے مصرعے میں اقبال سے کم سے کم صنعتِ ایہام کے تحت بجا طور حضرت اقبال ہی مراد لیے جاسکتے ہیں اور جس میں ”وز جہان تن بیروں شو“ کی تعلیم میں جہان تن کا لفظ وارد ہے۔ میں سمجھتا ہوں کہ دونوں کا مطلب جاں پروری و روح پروری کے مقابلے میں تن پروری ہے۔ رقص اور جہاں کے ساتھ لفظوں کی جو ترکیبیں ہیں وہ تشبیہی اظہار کی ترکیبیں ہیں۔

اقبال پر رومی کی جو گرفت ہے اس کے کئی گانٹھوں میں سے تصوف کی بھی ایک سخت گانٹھ ہے۔ لیکن کس قسم کے تصوف کی؟ کیا اسی تصوف کی جو ماومن، خود و خود پرستی کی مذمت کرتا ہے اور ماومن گفتن، خودی باقی نہاد، خود پرستیدن سے باز رکھتا ہے اور اس کی ترہیب کرتا ہے کیوں کہ یہ باتیں اس تصوف کے منہیات و منکرات میں سے ہیں یا اس تصوف کی جو

غلامِ بہتِ آن خود پرستم کہ در نورِ خودی بیند خدا را
 میں خود پرستی اور خودی کو ہی خدا یا فتن کا ذریعہ قرار دیتا ہے۔ اس لیے، و من خود و خودی وغیرہ کی ترغیب دیتا ہے کیوں کہ اس تصوف میں یہ باتیں اوامر میں گنی جاتی ہیں۔ ظاہر ہے کہ مقصد خدا یا فتن کے حصول کے ذرائع میں دونوں قسم کے تصوفوں میں تضاد کلی ہے۔ پس دیکھنا ہے کہ اقبال نے تصوف میں کیا جدت پیدا کر دی۔ تصوف قدیم اور اقبال کے تصوف جدید میں اشتراک و اختلاف کی کیا بنیادیں ہیں۔ اقبال اور تصوف "عنوان کے سمینار میں ان ہی گوشوں میں تلاش و تحقیق کے لیے خاک چھان کر کشف و کشود، جست و جو کرنا اشد ضروری ہے۔ البتہ یہ ذہن میں رہے کہ میرے خیال میں اقبال نے حضرت رومی سے صرف تصوف ہی نہیں لیا ہے بلکہ اس کے علاوہ بھی بہت کچھ لیا ہے۔ اس لیے "اقبال اور رومی" وسیع عنوان کے تحت ایک فصل تصوفِ اقبال و رومی کی مرتب کی جاسکتی ہے نہ کہ اقبال اور تصوف کے تحت اقبال اور رومی۔ اس کے معنی ہیں چھوٹے دائرے میں ایک بڑے دائرے کو ادغام کرنا اور یہ غلط بلکہ محال ہے اس کے برخلاف بڑے دائرے میں چھوٹے کو سمونا ممکن بھی ہے اور جائز اور آسان بھی۔ مطلب یہ ہے کہ اقبال اور رومی بہت بڑا اور وسیع محیط کا دائرہ ہے جس میں اقبال اور تصوف شامل ہے اور یہ اس بڑے کا ایک چھوٹا جزو ہے۔ پس ضروری ہے اقبال کا گہرا مطالعہ کرنے والوں کے لیے کہ وہ رومی کی ساری مثنوی اور فیہ مافیہ اور دیگر غزلیات و تخلیقات رومی کی تعلیمات کو جمع کر کے اقبالیات میں ان کے طریقِ تضمن و تظہر پر تحقیقات کریں۔ اس ریسرچ کی وسعت جیسا کہ تصور کیا جاسکتا ہے بہت بہت بڑی ہے اور اس کوپ (SCOPE) بھی بہت بڑا ہے۔ اس لیے یہاں اس مختصر مقالے

میں اس کی صرف نشان دہی ہو سکتی ہے۔ وسیع پیمانے کی تحقیقات ہی سے یہ نظریہ ثابت ہو گا کہ اقبال رومی کی آواز ہے اور وہ تحقیقات مثالوں اور نظیروں پر مبنی ہو یہاں بھی ایک یا دو مثالیں بجا، نامناسب، بے جوڑ اور بے تعلق نہیں ہوں گی۔

خودی حضرت اقبال کا پامال مسئلہ ہے۔ یہی مسئلہ تمام اقبالیات میں پوری طرح چھایا ہوا ہے۔ متقدمین و متاخرین تمام ان شعرا کی جماعت میں جن کی شاعری مسلمہ طور جزو لیست از پیغمبری ہے فرد واحد ایک اقبال رحمۃ اللہ علیہ ہے جس کا غالب پیغام خودی ہے اور اسی سے یہ لفظ زبان زد خاص و عام ہوا۔ اگرچہ یہ سوال کہ اقبال نے خودی کا الہام جناب سید گل حسن شاہ صاحب قادری پانی پتی رحمۃ اللہ علیہ کے کلام اور ان کے صوفیانہ تصانیف سے حاصل کیا ہے مقالہ نگاروں کے درمیان باعث اختلاف و مباحثہ رہا ہے چنانچہ مقالہ نگار جناب بشیر صاحب محفی کراچی والے جس نے آج سے ۳۲ سال قبل معارف اعظم گڑھ بابت ستمبر ۱۹۴۵ء میں یہ بتانے کی کوشش کی ہے کہ خودی کا مسلخ اول جناب سید گل حسن شاہ صاحب ہے اور حضرت اقبال نے ان ہی سے خودی کا مسئلہ اخذ کیا ہے لیکن اس کی تردید اسی معارف کے فاضل مدیر اعلیٰ حضرت علامہ شاہ معین الدین احمد نے کی ہے وہ فرماتے ہیں :-

”تنہا کسی فکر کا دھندلا اور ابتدائی تصور پیدا ہونا ایجاد کی نسبت کے لیے کافی نہیں ہے موجد وہی کہلائے گا جس نے سب سے پہلے مکمل طور مدلل اور مرتب طریقے سے بحیثیت فن فلسفہ یا تعلیم کے اس کو پیش کیا ہو اقبال کے بعض افکار و خیالات کا دھندلا تصور قدیم فلاسفہ متکلمین اور صوفیہ میں ضرور ملتا ہے۔ مولانا روم تو ان کے روحانی مرشد ہی تھے اور ان سے علامہ کا استفادہ معلوم و مشہور ہے لیکن اقبال سے پہلے جن مفکرین کے یہاں ان کے جن تصورات کا سراغ ملتا ہے وہ محض ضمنی ہیں اور ان کی کوئی مستقل حیثیت نہیں۔ اقبال پہلے شخص ہیں جنہوں نے ان کو مستقل موضوع بنایا اور ان کو ترقی دے کر ذرے کو صحرا اور قطرے کو دریا بنادیا اور مرتب و مدلل فلسفہ و تعلیم کی حیثیت سے ان کو پیش کیا۔“

(معارف ستمبر ۱۹۴۵ء صفحہ ۱۷۱)

سابقہ اپنے ایک مقالے میں جس کا عنوان ہے ”اقبال اور قرآن“ اپنے اور خالص اپنے

اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ اقبال کو خودی کا تصور قرآن کے بیان کردہ انکار ابلیس نے پیدا کیا ہے آج کے اس مقالہ میں عرض کرتا ہوں کہ انکار ابلیس سے پائے ہوئے دھندلے تصور کو رومی کے خواب میں دیے ہوئے پیغام نے ابھارا اور اجاگر کیا ہے۔ چنانچہ اسی پیغام کو حضرت علامہ تمہید بنا کر اس موضوع خودی کی پہلی کتاب مثنوی اسرار خودی اور اس کے بعد دوسری رموز بے خودی مرتب کیں۔ اگرچہ حضرت رومی کے اس پیغام میں جو اس نے اپنے پیغام بر کو خواب میں دیا صراحتہ خودی کا لفظ نہیں آیا ہے لیکن پیغام کے جو ابیات گائے گئے ہیں ان کا مضمون ومعنی و مطلب بالکل وہی ہے جو خودی کی تشریح و توضیح ہے کیوں کہ اسی پیغام کے مضمون و منشا کے عین مطابق ہے خودی کی وہ تشریح جو ڈاکٹر صاحب نے جاوید نامے میں منصور علاج کی زبانی سوال باز گو آخر گناہ تو چہ بود کے جواب میں بیان کی ہے۔

منصور کے اس جواب کے ابیات کی تشریح بہت وسیع و سبیط ہے یہاں طوالت کے خوف سے ترک کرتا ہوں۔ البتہ یہ بتانا ضروری ہے کہ خودی اس معنی میں جس معنی میں حضرت اقبال نے اس کو لیا اور پیش کیا ہے اور اس غیر معمولی اہمیت کو جو خودی کو انسان کی روحانی ترقی کے لیے دی ہے منصور کے جواب کے ان ہی ابیات میں ظاہر کیا ہے اور یہ حضرت رومی کے پیغام کے ساتھ IDENTICAL ہے۔ اور منصور کا یہ جواب اس کے دعوے انا الحق کی تشریح ہے۔ اس کے ساتھ مثنوی معنوی مولوی رومی کے دفتر دوم کے ان ابیات کا مقابلہ کیجیے۔

پیشہ ایک رنگ گرد و اندر و
از طرب گوید منم خم کا قلم
رنگ آتش دارد الا آہن است
ز آتشی می لافد و خامش و شست
پس انا النار است لافش بے زبان
ہست مسجود ملائک ز اجتبا

صبغة اللہ ہست رنگِ خم ہو
چوں در اں خم افتد و گویش قم
آں منم خم خود انا الحق گفتن است
رنگ آہن محو رنگ آتش است
چوں سبرخی گشت ہمچوں ز زکات
آدمی چوں نور گیرد از خدا

یعنی انا الحق کہنے کی وجہ یہ تھی کہ وہ صفات خداوندی سے مستصف ہو گئے تھے اور متصف

ہونے کے بعد انھیں اپنی معرفت حاصل ہو گئی تھی اپنی خودی کا شور ہو چکا تھا جو مستحکم و بصفت
و اخلاق الہی ہو گئی تھی۔ جس طرح لوہا آگ میں آگ کا رنگ اختیار کر لیتا ہے اور لوہا آگ میں
پڑ کر آگ کا رنگ اور مزاج حاصل کر لیتا ہے اور آگ ہونے کا دعویٰ کرتا ہے۔ اہل اللہ بھی
جب اخلاق خداوندی حاصل کر لیتے ہیں تو وحدت الوجود کے مدعی ہو جاتے ہیں کیوں کہ ان
اخلاق و صفات سے انسان میں مسجود ہونے کی صفت خداوندی پیدا ہو جاتی ہے۔

قیاس صحیح اور اس کی بنا پر یقین یہی ہے کہ خودی اور بے خودی کے لفظ بھی بصورتہ
و با صلہ ڈاکٹر اقبال نے مولینا روم سے لے لیے ہیں۔ اپنی دوسری مثنوی رموز بے خودی
کا سرخط تو ڈاکٹر صاحب نے حضرت مولانا روم کا یہ شعر

جہ کن در بے خودی خود را بیاب زود تر واللہ اعلم بالصواب

چُن لیا ہے۔ اور اس کو مثنوی رموز بے خودی میں بے خودی پر پیش کردہ بحث کے ساتھ جوڑنے
سے ہم یہی سمجھتے ہیں کہ فرد کی خودی ابھاری گئی ہے بحیثیت خالص ایک فرد کے لیکن اسی
خودی کے مٹانے بخود اپنی انفرادی خودی سے منکر ہو جانے کی تلقین کی گئی ہے۔ ملت
و جماعت و قوم کی نسبت و اضافت میں یعنی جب یہ فرد جماعت و ملت، قوم و قبیلے میں مدغم
ہو جائے جماعت میں افراد کی اپنی اپنی خودی مٹنی چاہیے اور قومی اجتماعی خودی ابھرنی چاہیے
زندہ ہونی چاہیے، مستحکم ہونی چاہیے تاکہ قوم ابھرے جیسے بڑھے پھلے پھولے اور اگر افراد میں سے
ہر فرد کی خودی قائم رکھنے کی باہمی کش کش اور رستہ کشی باقی رہی تو فتذبذب و محکمہ (قرآن)
کے قانون الہی کے منشا کے تحت نہ قوم بنے ہوگی نہ جماعت ہوگی نہ تنظیم اور وحدت قائم ہوگی
انتشار و افتراق ہوگا جو قومی ہلاکت کا منبج ہوگا اور باعث ہوگا۔

الحیاء باللہ

حضرت مولانا روم نے مندرجہ ذیل جیسے ابیات میں فرد کی خودی ابھارنے زندہ کرنے
مستحکم کرنے کی تعلیم دی ہے۔

غنچہ باشی کو دکانت برکنند
غنچہ پنہاں کن گیاہ بام شو

دانہ باشی مرغکانت برچنند
دانہ پنہاں کن بعلی دام شو

لیکن منقولہ بالا شعر: جہد کن در بے خودی الخ اور اس بیت میں:

اے برادر یک دم از خود دور شو با خود آو غرق بحر نور شو
قومی اور اجتماعی خودی کے حاصل کرنے کی تلقین کی گئی ہے جیسا کہ خود ابیات کے الفاظ سے ظاہر ہے کہ جماعت میں مدغم ہو کر اپنا وجود قائم رکھ سکو گے، اپنی خودی پاؤ گے اور "بحر نور" میں غرق ہونے کا صاف مطلب ہی ہے جماعت میں ملت میں قوم میں مدغم ہونا۔ بحر استعارہ ہے، جماعت یا ملت یا قوم کے لیے۔

یہ مثنوی مولوی رومی کا پیغام کنایات و استعارات و تمثیلات میں ہے، انفرادی خودی اور اجتماعی خودی کے بارے میں۔ اسی کو ڈاکٹر صاحب نے صاف صریح واضح غیر مبہم لفظوں میں اشعار میں ابیات میں نظم میں نثر میں ڈنکے کی چوٹ بتایا ہے جتنا ہے سنایا ہے سمجھایا ہے۔ حضرت علامہ کے اپنے لفظوں سے جو میں ذیل میں بحوالہ شرح رموز بے خودی از پر د فیسر سلیم چشتی اس دیباچہ سے نقل کرتا ہوں جو خود علامہ نے اس مثنوی رموز بے خودی کے پہلے ایڈیشن ۱۹۱۸ء میں تحریر فرمایا تھا مندرجہ بالا نظریے کی تائید ہوتی ہے..... فرماتے ہیں:-

” واضح ہو کہ جس طرح حیات افراد میں جلب منفعت - دفع مضرت - یقین عمل اور ذوق حقائق عالیہ یہ سب باتیں احساس نفس کے تدریجی نشو و نما، اس کے تسلسل و اس کے استحکام سے وابستہ ہیں اسی طرح اقوام و ملل کی زندگی کا راز اسی احساس یا بالفاظ دیگر قومی انا کی حفاظت، تربیت اور استحکام میں پوشیدہ ہے۔ حیات ملیہ کا انتہائی کمال یہ ہے کہ قوم کے افراد کسی آئین مسلم کی پابندی سے اپنے ذاتی جذبات و میلانات کے حدود مقرر کریں تاکہ انفرادی اعمال کا تباہی و تناقض مٹ کر تمام قوم کے لیے ایک قلب مشترک ہو جائے۔“

اور ملاحظہ فرمائیے مثلاً یہ کہ ملت میں گم ہونا، جماعت میں مدغم ہونا، مولوی نے فرمایا ہے:-

حاصل این آمد کہ یارِ جمع باش ہچہ بت گرازِ حجر پارے تراش

ز انکہ انہوی و جمع کا رواں
یک بدست از جمع رفتن یک زمان
رہزناں را بشکند پشت و سناں
مکر شیطان باشد و نیکو بدان

(دفتر دوم)

اقبال کی زبان یوں گویا ہے :-

۱۔ بتانِ رنگِ خوں کو توڑ کر ملت میں گم ہو جا

نہ تورانی رہے باقی نہ ایرانی نہ افغانی

یقین افراد کا سرمایہ تعمیرِ ملت ہے

یہی قوت ہے جو صورت گر تقدیرِ ملت ہے

(بانگِ درا)

جو ہر اور اکمال از ملت است

۲۔ فرد را ربطِ جماعت رحمت است

رونقِ ہنگامہ احرارِ باش

تا توانی با جماعت یارِ باش

رفوٹ کیجیے با جماعت یارِ باش رومی کے ہی الفاظ ہیں یہ تغیرِ فکر

(اضافت)

ہست شیطان از جماعت دور تر

حرز جان کن گفتہ خیر البشر

سلک و گوہر کھشان و اختر اند

فرد و قوم آئینہ یک دیگر اند

ملت از افراد می باید نظم

فرد می گیرد ز ملت احترام

قطرہ وسعت طلب قلم شود

فرد تا اندر جماعت گم شود

(رموزِ بے خودی)

با ہزاراں چشم بودن یک نگاہ

۳۔ چیست ملت ایکہ گوئی لا الہ

روحِ ملت نیست محتاج بدن

روحِ ملت را وجود از انجمن

قوت و جبروت می آید بدست

ملتے چوں می شود توحید مست

(جادید نامہ)

یہ بھی دیکھیے کہ طاقت حاصل کرنا اعداء پر غالب رہنا قرآنی تعلیم ہے واعدوا ما استطعتم

من قوۃ ومن رباط الخیل اور اشداء علی الکفار اور واغلظ علیہم جیسی آیات کریمہ میں تاکہ ترہبون بہ وعدہ واللہ وعدہ وکم و آخرین من دونہم اللہ کے دشمن رسول کے دشمن تمہارے دشمن تمہارے مخالف تمہارے دین، تمہارے معاشرے کے دشمن اور مخالف مرغوب و مرہوب اور کمزور ہو جائیں۔ اور ویکون الدین کلہ للہ دین تمام کا تمام اللہ کے لیے یعنی دین الہی قائم ہو جائے اور اگر تم کمزور ہو گئے کمزور ضعیف محکوم مغلوب رہے تو دوزخ کی آگ میں جلائے جاؤ گے۔ قالوا فیہم کنتم قالوا کنا مستضعفین فی الارض۔ دوزخی کہیں گے ہم ضعیف کمزور مغلوب محکوم غلام رہے۔ اسی کی سزا دوزخ کی آگ سے دی گئی۔

رومی و اقبال دونوں کے ہاں قرآن کی اس تعلیم کی تفسیر ہے۔

رومی :- دوا شداء علی الکفار باش

خاک بر دلدار می اغیار باش

بر سر اغیار چوں شمشیر باش

ہیں مکن رو باہ بازی شیر باش

زندگی را چیست رسم و دین و کیش

اقبال :-

یک دم شیری بہ از صد سال میش

ختم کرنے سے پہلے مکرر ایہ عرض کرنا چاہتا ہوں کہ یوں تو اقبال کی ہر تخلیق میں عموماً رومی چھایا ہوا ہے لیکن جاوید نامہ میں اس کی پر چھائیاں زیادہ ہیں اور زیادہ نمایاں بھی ہیں۔ مثنوی اور جاوید نامہ دونوں کے ابتدائی ابیات دیکھ لیں۔ جاوید نامے کے یہ ابیات مثنوی رومی ہی کی آواز باز گشت ہیں معنی میں بالاصل لفظوں میں بالبدل ملاحظہ ہو :-

مثنوی :- بشنہ از نے چوں حکایت می کند

از جدائی ہا شکایت می کند

آدنی اندر جہان ہفت رنگ

جاوید نامہ :-

ہر زمان گرم فغاں مانند چنگ

نے اور چنگ آلاتِ موسیقی ہیں۔ شکایت اور فغاں عملاً مفہوم و معنی میں مترادف ہیں۔ نئے استعارہ اسی آدمی کے لیے ہے جو جاوید نامہ کے شعر میں بالاصل وبالصرحت مذکور ہے۔ جاوید نامہ کے شعر میں "مانند" کے لفظ سے چنگ کے ساتھ تشبیہ جو دی گئی ہے اس سے وہی معنی واضح کر دیے ہیں جو مثنوی کے بیت میں استعارے سے حاصل ہے۔ مطلب دونوں کا یہی ہے کہ آدمی اپنے اصل سے جدائی کے صدمات برداشت کر رہا ہے اور اسی جدائی کا فریاد ہے۔

"اقبال اور رومی" عنوان کے تفصیلی مقالے کی غرض و غایت یہ ہونی چاہیے جیسا کہ عرض کیا گیا۔ امثال و نظائر سے دکھایا جائے کہ اقبال نے رومی سے کیا *TALENT* پایا۔ *TALENT* باصطلاح بائبل اور اس *TALENT* کو کتنا اور کیسے بڑھایا یہ دس بارہ صفحات کا مقالہ اگر اس کو مقالہ کہیں صرف ایک مختصر مقدمہ جانتا چاہیے اس مطلق و مدلل مقالے کا یا کتاب کا جو اس عنوان پر مرتب کریں۔

ڈاکٹر حامدی کا شمیری

اقبال اور غالب

صوفیانہ فکر کا مطالعہ

ایک دیدہ ور شاعر کی طرح، اقبال صرف عصری یا تاریخی مسائل (جو عموماً وقتی نوعیت کے ہوتے ہیں) سے ہی دست و گریباں نہیں رہے، بلکہ وہ معاشرت کی سطح سے اوپر اٹھ کر بعض کائناتی یا مابعدالطبیعیاتی تصورات سے بھی متصادم ہوئے۔ طبیعت کا یہ فلسفیانہ رجحان اپنی تخلیقی شکل و صورت میں انھیں جوش جیسے معاصروں سے ممیز اور بلند کرتا ہے۔ انھوں نے مغربی تہذیب کے ہوش رُبا فروغ اور پہلی جنگ عظیم جیسے عالمی واقعات کے نتیجے میں انسان کی روحانی قدروں کی پامالی اور ذہنی بحران کو شخصی سطح پر محسوس کیا۔ اور اسے شعری تجربے میں تبدیل کیا۔ جس طرح ان کے دو بڑے معاصروں یعنی ایلینٹ نے شاعری میں اور جیمز جوائیس نے فکشن میں یہ کام بخوبی انجام دیا۔ اقبال کی انفرائیت اس بات میں مضمر ہے کہ انھوں نے خارجی طور پر کثرت نظارہ ہی کو مرکز نگاہ نہیں بنایا، بلکہ ایک درون میں فن کار کی طرح خارج سے داخل کی طرف بھی مراجعت کی۔ اور اپنے من میں "سراغ زندگی" پلنے کی جستجو کی، مراجعت کا ایسا رویہ خارجی حالات کی

یک رنگی یا ہوش ربا انتشار کے خلاف تیر کے یہاں غم پسندی، غالب کے یہاں خلوت پسندی یا ایلٹ کے یہاں مسیحیت پرستی کے ردِ عمل کی صورت اختیار کرتا ہے۔ لیکن اقبال کے یہاں ایک مختلف صورتِ حال ابھرتی ہے۔ ان کے یہاں مراجعت کا رویہ، تعجب انگیز طریقے سے، داخلی وجود سے اکتساب تو انائی کرنے کے بعد دوبارہ خارجی حقیقت کا بھرپور سامنا کرنے پر دلالت کرتا ہے۔ اقبال کسی بھی حال میں خارجی حقیقت کی حقیقت سے منکر نہیں ہوتے۔ وہ اسے تسلیم کرتے ہیں، صرف تسلیم ہی نہیں کرتے بلکہ شخصی تو انائی اور آگہی کی مدد سے اس پر فتح پانے کی آرزو بھی کرتے ہیں۔

داخلیت پسندی کا یہ رجحان اقبال کے یہاں دو اور فکری توسیعات سے تقویت حاصل کرتا ہے۔ اول ان کا صوفیانہ مسلک اور دوسرے ان کا مابعد الطبیعیاتی میلان۔ یہ مسئلہ ہے کہ صوفی اپنے داخلی وجود کے جذب و مستی کے توسط سے ہی کثرت میں وحدت کا نظارہ کرتا ہے۔ اسی طرح مفکر بھی شخصی ادراک کی مدد سے ہی مظاہر و موجودات پر غور و فکر کرتا ہے۔ اقبال کے یہاں صوفی اور فلسفی کی الگ الگ شناخت کے باوجود دونوں کے باہم دیگر انضمام کا مشاہدہ کیا جاسکتا ہے۔ اور ادبی ناقد کے لیے یہ بات حیرت اور خوشی کا باعث بنتی ہے کہ اقبال کے یہاں صوفیانہ اور فلسفیانہ تجربات اپنی تجریدی حالت کو ترک کر کے شعری پیکریت ہی میں اپنا وجود منوالیتے ہیں۔ امتزاج و انضمام کی یہ صورتِ حال خاص طور پر تصوف اور شعر کے ضمن میں اس لیے بھی ممکن الوقوع ہوئی ہے، کیونکہ شعری تجربہ داخلیت کی جن شوق انگیز گہرائیوں میں جنم لیتا ہے، صوفیانہ تجربہ بھی وہیں سے برآمد ہوتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ شاعرانہ تجربہ شخصیت کی خلاقانہ قوتوں میں پکری منظر ہوتا ہے۔ اور صوفیانہ تجربہ مظاہر و اشیا کی حقیقت ابدی سے غیر مادی رشتے کی دریافت پر زور دیتا ہے۔ اور اس کے لیے شعری شعور کی موجودگی کوئی قید یا شرط نہیں۔ اس تفریق کے باوجود دونوں قسم کے تجربوں میں ایک مشترک عنصر بھی ہے اور وہ یہ ہے کہ صوفیانہ تجربہ، شعری تجربے کی مانند معرفت و آگہی کے جہانوں کو روشن کرتا ہے اور شاعرانہ سطح پر تخلیق کا لازوال سرچشمہ بن جاتا ہے۔

سوال یہ ہے کہ اقبال کے یہاں تصوف کا کون سا بنیادی نظریہ کارفرما ہے؟ اس

سوال کا جواب دینے کے لیے تصوف کے چند مروجہ نظریات کا نام لینا مناسب ہو گا۔ ان میں وحدۃ الوجود اور وحدت الشہود کے نظریے مشہور ہیں۔ اول الذکر نظریہ چھٹی صدی ہجری میں ابن عربی نے قرآن مجید کی بعض آیات کو اساس بنا کر پیش کیا۔ اس کی رو سے خدا کی ذات حقیقی ہے اور عالم کے مظاہر و موجودات اس کے پرتویا عکس ہیں جن کا فی نفسہ کوئی وجود نہیں۔ انسان مجاہدہ و طلب اور جذب و سلوک کے مختلف مراحل سے گزر کر فنا فی اللہ ہو جاتا ہے۔

اور حقیقی ذات کا حصہ بن جاتا ہے۔ وحدۃ الشہود کا نظریہ شیخ احمد سرہندی (مجدد الف ثانی) کے ہاتھوں پروان چڑھا۔ اس کی رو سے حقیقت ازلی جو شش تخلیق اور جو شش اظہار سے مجبور ہو کر مظاہر کی صورت اختیار کر چکی ہے۔ نظریہ وحدت الوجود سے یہ نظریہ ان معنوں میں مختلف ہے کہ اس کی رو سے مظاہر و آثار ذات حقیقی (جو ایک مکمل اور آزاد کلی وجود کے مترادف ہے) کا معروضی اظہار ہونے کے با وصف اپنے علاحدہ وجود و صفات پر اصرار کرتے ہیں۔ کیوں کہ ان میں بھی وہی جوہر یا روح جاری و ساری ہے جو ذات کل کا وصف حقیقی ہے۔ اقبال نے تصوف کے اسی اسلامی نظریے پر اپنے جہان فکر کی بنیاد رکھی۔ انھوں نے وحدت الوجود کے نظریے سے انحراف کیا۔ کیوں کہ اس نظریے سے ان کے اہم ترین شعری محرک یعنی اثبات وجود کا ابطال ہوتا ہے۔ انھوں نے اپنے شعری محرک جو عقیدے کے بطن سے پھوٹا تھا، کا تحفظ کیا۔ ان کے نزدیک نظام کائنات میں جو ذات حقیقی کے جو شش تخلیق کا معروضی اظہار ہے، انسان کی ذات ایک کائنات صغریٰ کا درجہ رکھتی ہے۔ اس لیے وہ غیر معمولی تخلیقی قوتوں سے متصف ہے۔ انسانی ذات کی توانائی، فاعلیت اور حرکت سے انکار گو کائنات اکبر کے جو شش تخلیق کے ازلی اصول سے انکار کے برابر ہے۔

اس میں کوئی شک نہیں کہ اقبال نے ذات، کائنات، موت، خدا اور زمان و مکان کے تصورات کی گہرائیوں میں اترنے کے لیے تصوف کا سہارا لیا ہے۔ یہ واقعہ ہے کہ تصوف میں وجود کو ہمیشہ مرکزی حیثیت حاصل رہی ہے۔ اور دوسرے مسائل اسی کے ذیل میں آتے رہے ہیں۔ اس وقت ہمارے سامنے یہ سوال ہے کہ اقبال نے وجود کا کیا تصور قائم کیا ہے۔ یہ تصور غالب کے عقیدے سے کہاں تک مماثل ہے اور کس حد تک مختلف ہے

اور آج کے انسان کے لیے یہ کہاں تک معنویت رکھتا ہے۔

آفرینش کائنات کے بارے میں صوفیوں نے اپنے نظریے کی بنیاد اس قرآنی آیت پر رکھی ہے کہ ”میں ایک چھپا ہوا خزانہ تھا۔ پھر میں نے چاہا کہ پہچانا جاؤں۔ پس میں نے کائنات کو پیدا کیا۔“ (کنت کنتراً) اس کی رو سے حیات و کائنات کے معرض وجود میں آنے سے پہلے خدا کی ذات ہی حادث کل تھی۔ اور پھر معرضی شکل اختیار کرنے کے بعد مظاہر، جو اصل سے دور ہو گئے، اپنے سایہ سایہ وجود کو دوبارہ خدا کی ذات میں جذب کرنے کے لیے بے چین ہیں۔ یہی وحدۃ الوجود کا نظریہ ہے۔ اقبال شروع میں اس سے متاثر رہے۔

اک تو ہے کہ حق ہے اس جہاں میں باقی ہے نورِ سیمائی

لیکن انھیں جلد ہی محسوس ہوا کہ یہ نظریہ ان کے باطن سے پھوٹنے والے قوی محرکات سے مطابقت نہیں رکھتا۔ وہ کسی ایسے نظریے کو ادرٹھنے کے روادار نہیں تھے، جو ان کے مزاج کے منافی ہو۔ یہی وجہ ہے کہ وہ مسلک تصوف میں بھی شعری رویے کی طرح رسم کہن کے قائل نہ ہوئے اور اس میدان میں بھی مقتضائے طبع کا احترام کرتے رہے۔ اقبال عقلی انداز فکر رکھنے کے باوجود طبعاً متصوفانہ میلان رکھتے تھے۔ وہ روحانیت کے قائل تھے۔ خواجہ غلام السیدین کے نام لکھتے ہیں ”روحانیت کا میں قائل ہوں۔ مگر روحانیت کے قرآنی مفہوم کا۔“ خواجہ حسن نظامی کو لکھتے ہیں ”میرا فطری اور آبائی میلان تصوف کی طرف ہے۔“ ادھر یہ بھی واقعہ ہے کہ وہ شروع سے ہی دانش ورانہ اور تشکیلی ذہن رکھتے تھے اور عقیدوں کے خول سے نکل کر زندگی کے مظاہر و واقعات پر تنقید و تشکیک کی نگاہ ڈالتے تھے۔ چنانچہ رات اور شاعر، چاند اور شمع و شاعر جیسی نظموں میں ان کے دلی اضطراب، تشکیک اور تجسس کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے۔ یہ رویہ آگے چل کر ان کے فلسفیانہ مزاج کا سنگ بنیاد بن گیا۔ انھوں نے ایک فلسفی کی طرح منطقی اور عقلی انداز میں موضوع اور محروض کا تجزیہ کرنا شروع کیا۔ وہ زندگی موت اور فطرت کے بنیادی

سوالوں سے دوچار ہوئے۔ وہ ان سوالوں کا خاطر خواہ جواب چاہتے تھے۔ انھیں خوش قسمتی سے ان کا جواب ملا۔

افلاک سے آتا ہے نالوں کا جواب آخر

کرتے ہیں خطاب آخر اٹھتے ہیں حجاب آخر
لیکن یہ بات خاطر نشین رہے کہ ان کے ”نالوں کا جواب“ فلسفے کے ذریعے نہیں بلکہ تصوّت کے وسیلے سے ملا۔ وہ تعقلی قیاس آرائیوں میں گم ہونے کے بجائے اندرونی جوش اور وجدانی کیفیت کے تحت انکشاف حاصل کرنے میں کامیاب ہوئے اور یہ متصوّفانہ رویہ سے ہی ممکن تھا۔ اس باطنی اور روحانی حالت میں اقبال پر منکشف ہوا کہ ایک عظیم قوت جو ماورائے زمان و مکان ہے، حیات و کائنات کی خالق ہے اور اس کی شیرازہ بندی کرتی ہے۔ انسان ایک ایسی مخلوق ہے جو تمام دیگر مخلوقات سے احساس ذات، جسے اقبال خودی سے موسوم کرتے ہیں، کی بنا پر منفرد اور ممتاز ہے۔ انھیں احساس ہے کہ کائنات کی اشیا فنا پذیر ہے۔ ”اور کارِ جہاں بے ثبات“ ہے لیکن ایک ”مردِ خدا“ جو خدا کے جوہر سے متصف ہوگا، زوال اور فنا سے مادی ہے۔

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام

جس کو کیا ہے کسی مردِ خدا نے تمام

نقطہ پر کارِ حق مردِ خدا کا یقین

اور یہ عالم تمام وہم و ظلم و محباز

اقبال خودی کی تعریف کرتے ہوئے لکھتے ہیں :-

”خودی وحدتِ وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس کے تمام

انسانی تخیلات و جذبات و تمنیات مستنیر ہوتے ہیں، یہ پُر اسرار

شے جو فطرت انسانی کی منتشر اور غیر محدود کیفیّتوں کی شیرازہ بندی ہے، اپنے

عمل کی رو سے ظاہر اور اپنی حقیقت کی رو سے مضمحل ہے۔“ لہ

اقبال نے محولہ بالا اقتباس میں "خودی" کو ایک "پراسرار شے" قرار دینے کے باوجود اس کے تین نمایاں مظاہر یا خواص کی نشان دہی کی ہے۔ اس کی سب سے اہم خصوصیت بقول اقبال یہ ہے کہ یہ وحدت وجدانی یا شعور کا وہ روشن نقطہ ہے جس سے ساری انسانی شخصیت کسب ضیا کرتی ہے اور اس میں معنویت اور تنوع پیدا ہوتا ہے۔ ظاہر ہے کہ یہ خودی کا وہ متصوفانہ پہلو ہے جس کی رو سے صوفی اپنی ذات میں محو ہو جاتا ہے اور شعور (جو محویت کی انتہائی شکل ہے) کی اس متشدد کیفیت پر قادر ہو جاتا ہے، جو زمان و مکان کی صندیوں کو گھٹا دیتی ہے۔ اتنا ہی نہیں بلکہ انسان کو حقیقی زندگی سے آشنا کرتی ہے۔ ہائیڈرگ اس سلسلے میں لکھتا ہے:

"TO LIVE AUTHENTICALLY MAN MUST LET BEING COME TO LIGHT THROUGH HIM - LET IT SPEAK THROUGH HIM."

مشہور مفکر جبرس نے اپنے مقالے "ON MY PHILOSOPHY" میں وجود کی تشریح کرتے ہوئے اقبال سے ہم نوائی کی ہے۔

"BECOMING AWARE OF A MAN'S BEING MEANS BECOMING AWARE OF BEING IN TIME AS A WHOLE."

خودی کی دوسری خصوصیت کا ذکر کرتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں "یہ فطرت انسان کی منتشر اور غیر محدود کیفیتوں کی شیرازہ بندی ہے"۔ ان کے نزدیک خودی کے جوہر کی شناخت حیات انسانی کی طبعی یا مادی ظہور میں بھی ممکن ہے انسان کی ازلی اور غیر محدود لیکن منتشر قوتوں کی تنظیم سے خودی کی نمود ہو سکتی ہے۔ سائنسی نقطہ نظر سے پوری کائنات موجودہ شکل اختیار کرنے سے پہلے عظیم اور بے پایاں توانائی کا غیر محتمم خزانہ تھی اور پھر رفتار و وقت کے ساتھ یہ قوت اندرونی جوش کی تاب نہ لا کر پھٹ پڑی اور اس کے لاتعداد ٹکڑے اور حصے ستاروں اور سیاروں کی صورت میں بے پناہ توانائی اور تاب کاری کے ساتھ خلائے بے پایاں میں جو پرواز ہوئے۔ انسان زمینی سیارے کی مخلوق ہونے کے باوجود صف ازلی توانائی کی ایک چھوٹی سی لیکن زندہ تجسیم ہے۔ وہ اپنی تخلیقی قوتوں سے جنہیں اقبال "عشق" سے موسوم کرتے ہیں، مزاحم قوتوں پر قابو حاصل کر سکتا ہے۔ خودی ان کے نزدیک تخلیق کا

ایک مسلسل عمل ہے جس طرح کائنات مسلسل طور پر ارتقا پذیر ہے۔ ڈاکٹر نکلسن کو ایک مکتوب میں لکھتے ہیں ”دنیا ایسی چیز نہیں جس کی تکمیل ہو گئی ہے۔ بلکہ یہ ابھی معرض تکمیل میں ہے تخلیق کا سلسلہ جاری ہے اور انسان بھی اس تخلیق میں اپنا حصہ ادا کر سکتا ہے۔“

یہ کائنات ابھی ناتمام ہے شاید کہ آرہی ہے دمادم صد اکن فیکون اس نظریے سے اقبال کا تصور فنا بھی مستنبط ہوتا ہے۔ یعنی خلق شدہ حقائق مسلسل حرکت میں ہیں، یہ فنا نہیں ہوتے بلکہ اپنی شکلیں تبدیل کرتے ہیں۔

ماہرین نفسیات کی تحقیق کی روشنی میں خودی کو دیکھیے تو یہ انسانی ایگو کی ایک تہذیب یافتہ صورت نظر آتی ہے۔ فرائیڈ کے خیال میں انسان میں جنسی یا جلی قوتوں کا ارتکاز لیبیڈو (Libido) کی صورت میں ہوتا ہے۔ لیبیڈو بعض وجوہ کی بنا پر معرض سے اپنا رشتہ منقطع کر کے ذات یا شخصیت کو مرکز توجہ بناتا ہے اور انسان میں خود پسندی کا احساس پیدا ہوتا ہے۔ یہ احساس بعض حالتوں میں سماجی دباؤ کے نتیجے میں منتشر ہو جاتا ہے اور ان کی شخصیت کی شکست ہو جاتی ہے۔ اقبال انسان کی ان ہی قوتوں جنھیں انیسویں صدی میں نٹش نے فوق البشر میں مرکز دیکھا تھا، کی تنظیم پر زور دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ انسانی عمل میں ان کے معنی خیز اظہار سے شخصیت کا تحفظ اور ترفع یقینی ہو جاتا ہے۔ اسی لیے وہ خودی کو اپنے عمل کی رو سے ظاہر قرار دیتے ہیں۔ چنانچہ ان کے ذہن میں ان متعدد تاریخی واقعات کی یاد برابر تازہ ہوتی ہے جو آنحضرت صلعم اور خلفائے راشدین کے عہد میں غازیوں نے جنھیں وہ پُر اسرار بندے کہتے ہیں، کے عملی کارناموں کے زائیدہ ہیں۔

آہ وہ مردان حق وہ عربی شہسوار
حامل خلق عظیم صا صدق و لقیں

اقبال کا یہ تصور ذات سارتر کے فرد کے نظریے آزادی سے گہری مماثلت رکھتا ہے۔ اس کے نزدیک فرد موجودہ دور کی بے چہرگی اور انتشار میں بقول ویلاس فولی ”اس کے سوا اور کچھ نہیں جو وہ اپنے آپ کو بنانا چاہتا ہے۔“ اقبال بھی ایک ایسے مرد کامل کا تصور رکھتے ہیں

جو معاشرتی یا فکری سطح پر تمام مخالف قوتوں کو مسمار کرتا ہے اور اپنی راہ نکالتا ہے۔

یہ سوچ نفس کیا ہے، تلوار ہے
خودی کیا ہے تلوار کی دھار ہے
خودی کیا ہے راز درون حیات
خودی کیا ہے بیداری کائنات

✽

خودی جلوہ بدست و خلوت پسند
سمندر ہے اک بوند پانی میں بند

✽

پیکر ہستی ز آزار خودی است
ہر چہ می بینی ز اسرار خودی است
انسان کی تخلیقی قوتیں اس کے انفرادی وجود کی سالمیت کی ضامن ہیں، ان کی قوتوں کی بنا پر وہ خدا کا ہمسرہ ہوتا ہے، اقبال کی نظم محاورہ مابین خدا و انسان دو بندوں پر مشتمل ہے۔ اس میں خدا اور انسان کے مابین مکالمے کی صورت میں انسان کی خلافت جو خالق کائنات سے ہمسری کرنے کی ہمت و قار اور رتبہ عطا کرتی ہے، کی مہموری کی گئی ہے۔ خدا کا دعویٰ ہے کہ انسان نے اپنی تخلیقی قوتوں کو تخریبی انداز میں استعمال کیا ہے۔ وہ کہتا ہے:

جہاں راز یک آب و گل آفریدم
تو ایران و تاتار و زنگ آفریدی
من از خاک پولاد ناب آفریدم
تو شمشیر و تیغ و تفنگ آفریدی
تبر آفریدی نہ سال چمن را
قفص ساختی طائر نغمہ زن را

دوسرے بند میں انسان جو ابا اپنے تعمیر کار ناموں کا ذکر کرتا ہے،

تو شب آفریدی چراغ آفریدم
سفال آفریدی ایام آفریدم
بیابان و کھسار و زراعت آفریدی
خیابان و گلزار و باغ آفریدم
من آنم کہ از سنگ آئینہ سازم
من آنم کہ از زہر نوشینہ سازم

اقبال کے یہاں فرد کی خودی کا تصور نقطہ عروج کو چھو کر رموز بے خودی کو آشکارا کرتا ہے یہ وہ مرحلہ ہے، جہاں وجود کا متصوفانہ تصور مادی اور عملی شکل اختیار کرتا ہے یعنی فرد تکمیل

کے بعد اجتماع کا تشکیلی حصہ بن جاتا ہے اور ”قطرہ وسعت طلب“ قلم ہو جاتا ہے۔ اس طرح اقبال صوفیانہ فکر کی بدولت ارضی سطح سے ماورائی بلندیوں کی طرف پرواز کرنے کے بعد پھر ارضی حدود میں داخل ہوتے ہیں۔

غالب کے یہاں بھی وجود کے مسئلے کے بارے میں فلسفیانہ اور متصوفانہ تصورات کی رنگارنگی ملتی ہے۔ سب سے پہلے میں اس غلط فہمی کو دور کرنا چاہتا ہوں، جو غالب کے صوفیانہ خیالات کے بارے میں بعض نقادوں نے عام کی ہے۔ دعویٰ یہ کیا جاتا ہے کہ غالب ”مسائل تصوف“ کو بیان کرنے کے باوجود صوفی نہیں ہیں۔ یہ بھی کہا جاتا کہ جن اشعار میں انھوں نے مسائل تصوف کو پیش کیا ہے، وہ روح تصوف سے عاری ہیں اس غلط فہمی کو عام کرنے میں اتفاقیہ طور پر غالب کی بزلہ سخی اور سخن طرازی نے بھی راستہ ہموار کیا ہے، کہتے ہیں: ”آرائش کلام کے لیے کچھ تصوف، کچھ نجوم لگا رکھا ہے“ چنانچہ ڈاکٹر سلام ندوی لکھتے ہیں۔

”ظاہر ہے کہ یہ صوفیانہ اشعار ان کے دل سے نہیں نکلے ہیں، بلکہ رسمی طور پر انھوں نے اپنے خیالات کا اظہار کر کے ولی بننے کی کوشش کی ہے۔“

اقتباس بالامیں دو باتیں توجہ طلب ہیں۔ اول یہ کہ غالب کے صوفیانہ اشعار ان کے دل سے نہیں نکلے ہیں بلکہ رسمی ہیں۔ ایسا معلوم ہوتا ہے کہ نقاد موصوف یا تو غالب کی منکسر مزاجی سے دھوکا کھا گئے ہیں، یا وہ غالب کے صوفیانہ اشعار کی پرکھ سے عاری ہیں واقعہ یہ ہے کہ غالب کے ایسے اکثر و بیشتر اشعار جو صوفیانہ تجربوں سے متعلق ہیں، ان کی شخصیت کی گہرائیوں سے نکلے ہیں اور تخلیق کا حق ادا کرتے ہیں۔ مثال کے طور پر انھوں نے ذیل کے شعر میں صوفیوں کے اس عقیدے کہ، کائنات ایک مسلسل عمل تخلیق سے گزر رہی ہے، کی شعری تعبیر جس خلائی سے کی ہے، اس کا جواب ممکن نہیں۔

آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیش نظر ہے آئینہ دام نقاب میں

دوسری بات یہ ہے کہ غالب کے لیے یا کسی اور شاعر کے لیے یہ کوئی ضروری نہیں کہ صوفیانہ خیالات کا اظہار کرتے ہوئے وہ عملاً صوفی ہوں۔ کئی عظیم شعراء مثلاً وردس درتھ، شیلی، بائرن بلاک اور دستور کی عملی زندگی میں برے افعال کا ارتکاب کرنے کے باوجود انسانی قدروں کے علمبردار رہے ہیں۔ غالب کا دلی ہونا تو درکنار ذاتی زندگی میں وہ اچھے انسان بھی نہیں رہے ہیں۔ تازہ تحقیق سے پتا چلتا ہے کہ ان کی زندگی تضادوں، کوتاہیوں اور دروغ بیانیوں سے عبارت رہی ہے لیکن اس کے باوجود دیوان غالب ایک ایسا مجلہ آئینہ ہے جس میں انسانیت کے چہرے کے روشن ضد و خال دکھائی دیتے ہیں۔ ایک اور بات یہ ہے کہ جن اشعار میں ان کے مسائل تصوف شعری تجربے میں منتقل ہوئے ہیں اور تخلیقی معنویت پر حاوی ہیں، وہ نہ صرف روح تصوف ہی سے مملو ہیں، بلکہ غالب کے صوفی ہونے کی سچی دلیل بھی فراہم کرتے ہیں۔ شاعر کا وجود تخلیق کے آتشیں عمل میں بقول غالب "آگ کے دریا" میں تبدیل ہوتا ہے۔ اس کا سارا کھوٹ بہہ نکلتا ہے۔ اور وہ کھرے سونے کی طرح دمک اٹھتا ہے۔ اقبال نے اس ضمن میں فلسفے اور شعر کے باہمی ارتباط کو ایسے "حرفِ تمنا" سے مشابہ کیا ہے جو روبرو نہ کہا نہ جاسکے۔

فلسفہ و شعر کی اور حقیقت ہے کیا حرفِ تمنا جسے کہہ نہ سکیں روبرو

غالب ایک طرف وحدت الوجود کے سختی سے قائل ہونے کی بنا پر ذاتِ کل کو ایک دائمی حقیقت تسلیم کرتے ہیں۔ نتیجتاً مظاہر حیات کو جن میں انسانی زندگی بھی شامل ہے اعتباری یا محض سایہ خیال کرتے ہیں۔ ویدانتی نظریے کے مطابق بھی "برہما" کا وجود حقیقی ہے اور عالم تمام فریب نظر ہے۔ یہ وجودی نظریہ ان کے اشعار میں جا بجا تخلیق کی حرارت اور تابناکی رکھتا ہے۔

ہے غیبِ غیب جس کو سمجھتے ہیں ہم شہود

ہیں خواب میں ہنوز جو جاگے ہیں خواب میں

ۛ

ہاں کھاٹو مت فریبِ ہستی ہر چند کہیں کہ ہے، نہیں ہے

ہستی کے رست فریب میں آجائو آمد عالم تمام حلقہء دام خیال ہے

‡

جز نام نہیں صورتِ عالم مجھے منظور جز وہم نہیں ہستی اشیاء میرے آگے
بعض موقعوں پر وہ حیات کی لایعنیت ABSURDITY کا اظہار کر کے وجودیت پسند مفکروں
مثلاً دستو دسکی کا یا کامیو کے قریب آجاتے ہیں۔ دستو دسکی "THE BROTHER
KARAMAZUR" میں لکھتا ہے:

"LET ME TELL YOU, NOVICE, THAT THE ABSURD IS ONLY TOO
NECESSARY ON EARTH. THE WORLD STANDS ON ABSURDITIES."

نالہ سرمایہ یک عالم و عالم کھنڈ خاک
آسماں بیضہ قمری نظر آتا ہے مجھے
ربط یک شیرازہ و حشت ہیں اجزائے بہار
سبزہ بیگانہ صبا آوارہ گل نا آشنا
جب کہ نقش مدعا ہو دے نہ جز مویج سراب

وادی حسرت میں ہر آشفۃ جولانی عبث
غالب کے کلام میں لایعنیت کا اظہار ملتا ہے۔ لیکن حیرت اور دلچسپی کی بات یہ ہے، کہ
دنیا ئے خاکی کو وہم یا سایہ خیال کرنے کے باوجود وہ فرد کی انانیت یا خود پسندی کے
داعی ہیں۔ اس تضاد کو سمجھنے کے لیے ضروری ہے کہ ہم اس حقیقت کو نظر انداز نہ کریں۔ کہ
اقبال ہوں یا غالب دونوں کے یہاں وجود کی متصوفا نہ تعبیر شعری نقطہ نظر سے کی گئی
ہے، اس لیے اس میں فکری تنظیم یا وحدت پذیری پر اصرار بے معنی ہے۔ شاعر کسی نظریے
یا عقیدے کا قائل ہونے کے با وصف تخلیق کے جوش فراواں میں اپنی ذات کی جلی قوتوں

کی فعالیت اور حرارت کو شدت سے محسوس کرتا ہے اور اس کے تعقلی مفروضوں کی نفی ہوتی ہے۔ غالب اس حقیقت کو تسلیم کرنے کے باوجود کہ دنیا و مافیہا کا وجود عدم کے مساوی ہے، شخصی سطح پر فرد کی جبلی، جنسی اور ذہنی قوتوں کے قائل رہے ہیں۔ اس ضمن میں وہ اقبال کی طرح جبلی طور پر انسان کی پوشیدہ تخلیقی قوتوں کا ادراک رکھتے ہیں۔ یہی وہ تخلیقی قوتیں ہیں جو اس سے تحرک، جوش، آرزو مندی اور آزادی کے جذبات سے ہم کنار کرتی ہیں۔

ہے کہاں تمنا کا دوسرا قدم یارب ہم نے دشتِ امکاں کو ایک نقشِ پایا
مستانہ طے کروں ہوں رہِ وادیِ خیال تابا ز گشت سے نہ رہے مدعا مجھے
چنانچہ ان کی شاعری میں قوت، تحرک اور آزادی کا جذبہ برق اور آتش کے علامتی پیکروں میں بار بار ظاہر ہوتا ہے:

سینہ بکشویم و حلقے دہد آ نجا آتش ست
برق سے کرتے ہیں روشن شمع ماتم خانہ ہم

تاہم یہ واقعہ ہے کہ فرز کے جوش تخلیق کا موضوع غالب کے نظامِ تصوف میں حاوی عنصر کی حیثیت نہیں رکھتا اور نہ ہی وہ فلسفیانہ بلندی حاصل کرتا ہے جو اقبال کے یہاں موجود ہے۔ غالب کے یہاں اس کی حیثیت صوفیانہ کم اور جبلی زیادہ ہے۔ غالب کے متصوفانہ تجربات کسی منضبط نظام فکر کے زائیدہ ہونے کے بجائے ان کے داخلی واردات کے مترادف ہے۔ یہ بات اقبال کے بارے میں نہیں کہی جاسکتی۔ غالب کے یہاں وجود اور کائنات کے بارے میں جو حاوی کل رجحان ملتا ہے، وہ یہ ہے کہ انسان شعور و آگہی کے باوصف ایک بے کراں اور پُر اسرار کائنات میں بے چارگی، تنہائی اور تنہائی کا سامنا کرنے پر مجبور ہے۔ یہاں پر وہ روایتی صوفیانہ مسلک، جس کی رو سے سالک اپنی ہستی کو فنا کرنے یا نفی خودی ہی کو وسیلہٴ نجات سمجھتا ہے، سے انحراف کرتے ہیں۔ وہ شخصی ردِ عمل کے طور پر حیات اور حسن کی ناگزیر تنہائی پر کرب اور دکھ کو محسوس کرتے ہیں۔ وہ کائنات

کے سٹیج پر ایک عظیم انسانی المیہ کا مشاہدہ کرتے ہیں اور ان پر تشنج کی حالت طاری ہو جاتی ہے
دل چپ بات یہ ہے کہ اسی صدی میں وجودی فلسفی کیر کے گارڈ نے اپنی کتاب *FEAR AND TREMBLING*
میں زندگی کی ناقابل فہم قوتوں کے پیش نظر انسان کی مایوسی *DESPAIR*
کا اظہار کیا ہے، اس طرح سارتر نے کہا ہے کہ انسان کی اذیت (*ANGUISH*) کا سامنا کرنا
پڑتا ہے، وہ لکھتا ہے۔

"MAN'S FREEDOM WILL BECOME CONSCIOUS OF ITSELF AND
WILL REVEAL ITSELF IN ANGUISH. ۱

ایک نظر پیش نہیں فرصت ہستی غالب گرمی بزم ہے اک رقص شرر ہونے تک

ۛ

ممکن نہیں کہ بھول کے بھی آرمیدہ ہوں

میں دشتِ غم میں آہوئے صیاد دیدہ ہوں

غالب نے وجودی فلسفے کا کوئی کتابی علم حاصل کیے بغیر ہی اس کا وجدانی اظہار کیا ہے، اور بقول
احتشام حسین "اپنے ذہن کی تیزی" کا ثبوت دیا ہے۔ کیر کے گارڈ کے یہاں خاص طور پر وجود کے
دکھ، خوف اور اسراریت کا گہرا احساس ملتا ہے۔ غالب کیر کے گارڈ کی طرح فکر و مذہب کے شیرازہ
بند خیالات کی سطح سے اتر کر انسانی وجود کا، اس کی تمام تر فنا پذیریری اور کرب کے ساتھ سامنا
کرتے ہیں اور اردو ادب کا پہلا وجودی شاعر کہلانے کا حق دار ہو جاتے ہیں۔

انسان کی فنا انجامی کا تصور غالب کے دیگر متعلقہ تصورات یعنی جبر و قدر یا خدا کی
ذات کی تفہیم میں آسانی پیدا کرتا ہے۔ وہ انسان کو مشیتِ ایزدی کے ہاتھوں میں بے بس و
مجبور سمجھتے ہیں اور موت کو کلی حقیقت سے ان کے انضمام کا وسیلہ قرار دیتے ہیں لیکن وجود کے
بارے میں انھوں نے جس آزادی کے ساتھ سوچا ہے، وہ انھیں ایک صدی کا عرصہ گزرنے
کے باوجود معاصر ذہن کے لیے قابل قبول بناتا ہے۔ موجودہ صدی میں علم و آگہی کے نقطہ

عروج پر پہنچنے اور مشینی تہذیب کی طبقہ بندی اور DEHUMANISATION کے نتیجے میں دروں بینی کے رویے کے فروغ کے باوجود انسان تصوف یا فلسفے کی خیال طرازیوں سے آسودگی حاصل کرنے سے قاصر نظر آتا ہے۔ وہ ناقابل فہم اور بے کراں خلا میں اپنے وجود کی نارسائی کا کرب جھیل رہا ہے۔ یہ صحیح ہے کہ وہ اپنی ذات اور خالق کائنات سے اس کے رشتے کی معنویت کی تلاش سے باز نہیں آیا ہے۔ لیکن اس تلاش میں اس کی عقلی قوتیں اس کا ساتھ نہیں دے پا رہی ہیں۔ وہ خالق کائنات کے وجود کی اور نہ ہی اس کے ساتھ رشتے کی عقلی تاویل کر سکتا ہے۔ اس لیے وہ اپنی پوشیدہ قوتوں کے باوجود کائنات کے معنی کو لایچل پا کر بقول سارتر ایک بے معنی جذبہ (USELESS PASSION) بن جاتا ہے۔ چنانچہ جدید ادب اور فن کے علم برداروں مثلاً کافکا، کامیو، واں گاگ، سیزنیے اور پکاسو کی تخلیقات میں ایسے وجودی نظریے کا بھرپور اظہار ملتا ہے۔ یہ وجودی نظریہ آمدگی کی عدم معنویت کے شعور پر ملامت کرتا ہے، نیا انسان ذہنی بیداری کے نقطہء عروج پر پہنچ کر اپنی ذات اور کائنات سے اس کے رشتے کی معنویت پر اصرار کرتا ہے، لیکن موت اور زوال دو مخالف قوتیں ہیں جو اس معنویت کا ابطال کرتی ہیں۔ انسان خود آگہی کے حیرت انگیز وصف کے باوجود فنا کی زد میں ہے، اور فنا کا خوف اسے بار بار سوچنے پر مجبور کرتا ہے کہ اس کی زندگی اور آگہی بے معنی ہے۔ یہ ایک احمق کی کہی ہوئی کہانی ہے، جو آواز اور ہنگامے سے بھرپور ہے لیکن جس کا کوئی مفہوم نہیں۔“

اقبال اور غالب کے یہاں زمانی بعد کے باوجود شعور وجود کی تشدید کا عمل محض اتفاقی قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ اس کے پیچھے چند ایسے مماثل عناصر کام کر رہے ہیں جنہوں نے ان دونوں توابع کو رسمی عقائد کے جال سے نکال کر اپنے وجود اور کائنات کے رشتے کو نئے سرے سے اور سچی سچائی (AUTHENTICALLY) کے ساتھ غور کرنے پر مجبور کیا۔ پہلی بات تو یہ ہے کہ غالب اقبال کے پیش رو ہیں۔ اس لیے اقبال کے، غالب کے نظریہ وجود خاص کر اس کے حرکی پہلو سے استفادہ کرنے کے عمل کو خارج از امکان قرار نہیں دیا جاسکتا ہے۔ جب کہ غالب اقبال کے افکار و نظریات کے (جیسا کہ ان کی نظم غالب سے ظاہر ہوتا ہے) بے حد مداح رہے ہیں، اقبال نے دوسرے شعرا یا مفکرین سے اکتساب فیض کرنے میں کبھی عار محسوس نہیں کیا ہے۔ اس

ضمن میں انیسویں صدی ہی کے ایک اور مفکر ٹیٹش کے فوق البشر کے تصور سے اقبال کی فیض یابی مسلمہ ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غالب اور اقبال دونوں کو اپنے اپنے زمانے میں شدید تہذیبی بحران سے گزرنا پڑا ہے۔ جب بھی کسی فن کار کو تہذیبی بحران و انتشار کا سامنا کرنا پڑتا ہے، تو اس کے روحانی اور جذباتی وجود کو بھی شکست و ریخت کا خطرہ لاحق ہو جاتا ہے۔ ایسے نازک ادوار میں مسلمہ اور مروجہ اقدار و عقائد اس کی دستگیری کرنے سے قاصر رہتے ہیں نتیجے میں یا تو وہ شخصی انتشار اور ذہنی تعطل کا شکار ہوتا ہے، یا درون بینی کی طرف مائل ہوتا ہے اور نئے سرے سے ذات کی آگہی حاصل کرتا ہے۔ اقبال نے لکھا ہے:

"MY PERCEPTION OF THINGS THAT CONFRONT ME IS SUPERFICIAL AND EXTERNAL, BUT MY PERCEPTION OF MY OWN SELF IS INTERNAL, INTIMATE AND PROFOUND." ۱

کہتے ہیں:

اس پستی و بالائی اس گنبد مینائی گنجد بہ دل عاشق با اس ہمہ پنہائی
اسرارِ ازل جوئی بر خود نظرے واکن یکتائی و سیپاری پنہائی و پیدائی

اس لیے یہ کہنا درست ہو گا کہ اقبال اور غالب دونوں کے یہاں ذات کی آگہی ایک قدر مشترک کا درجہ رکھتی ہے اور خود ان کی اپنی شخصیتوں کی دریافت کا عمل ہے۔ یہ صحیح ہے کہ غالب کے یہاں تشکیک اور اقبال کے یہاں عشق (جو ادراک کا دوسرا نام ہے) کی صورت اختیار کرتی ہے لیکن دونوں کا ماحذ بہر حال، تصوف ہی ہے۔

قاضی غلام محمد

حافظ اور اقبال

ہوشدار از حافظِ صہبہ گسار جاش از زہر اجل سرمایہ دار
اقبال نے یہ شعر کس ردِ عمل کے تحت کہا اس کے لیے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ ہم فنونِ لطیفہ اور خاص کر شاعری سے متعلق اقبال کے نظریات اور خیالات کا ایک مختصر سا خاکہ پیش کریں۔ فنونِ لطیفہ سے متعلق اقبال کے خیالات اُس کی تصانیف میں جا بہ جاتے ہیں ’ضربِ کلیم‘ میں خصوصیت سے موسیقی، رقص، مصوری اور شاعری پر الگ الگ نظمیں ہیں۔ ”اسرارِ خودی“ میں ”در حقیقت شعر و اصلاح ادبیات اسلامیہ“ ستر اشعار ہیں۔ اس کے علاوہ ’مرقعِ چغتائی‘ پر اُس کا انگریزی میں لکھا ہوا پیش لفظ خاصے کی چیز ہے اُس پیش لفظ میں جو ۱۹۳۸ء میں لکھا گیا تھا، اقبال نے علاوہ اور باتوں کے یہ خیال انگریز بات بھی کہی ہے کہ فنِ تعمیر کے سوا اسلام کے نمایان شانِ فنِ مصوری، فنِ موسیقی اور یہاں تک کہ فنِ شاعری بھی ہنوز نا آفریدہ ہے! اقبال کا مثالی فنکار محدود کے مقابلے میں لامحدود کا جو یا ہے اسی لیے اقبال نے بدن کے رقص پر رُوح کے رقص کو ترجیح دی ہے (بدن محدود اور مجبور ہے رُوح بے کراں اور آزاد ہے) فن کے لیے ’ضربِ کلیم‘ اور تعمیرِ خودی کی شرط لازمی ہے فن کار تو کجا اقبال کو دینی اور دین بھی تسلیم نہیں جس کا پیغام قوت اور شوکت سے عاری ہو۔

اگر خودی کی حفاظت کریں تو عینِ حیا
نہ کر سکیں تو سراپا فسون و افسانہ
ہوئی ہے زیرِ فلک اُمتوں کی رُسوائی
خودی سے جب ادب دیں ہوئے ہیں بیگانہ
’شعرِ عجم‘ سے اُسے یہ شکوہ تھا،

ہے شعرِ عجم گرچہ طربناک و لا ویز
اس شعر سے ہوتی نہیں شمشیرِ خودی تیز
اقبال نے دورِ جاہلیت کے مشہور ترین عرب شاعر امرار القیس پر پیغمبرِ اسلام کا
یہ تنقیدی ریمارک دہرایا ہے ’اشعر الشعراء وقائلہم الی التاسرہ‘ اس وقت ان خیالات
کی وضاحت سے ہمیں سروکار نہیں، ایک دو باتیں البتہ غور طلب ہیں، ’شعرِ عجم‘ کا صراحت سے
ذکر اور حافظ پر اقبال کا وہ شعر ثابت کرتا ہے کہ اقبال نے حافظ کو شعرائے عجم کا نمائندہ
تسلیم کیا۔

زراں میاں حافظِ دل سوختہ بدنام افتاد

امرار القیس پر آنحضرتؐ کے ریمارک میں ایک رمزِ بلیغ یہ ہے کہ انہوں نے اُسے اشعر الشعراء
کا لقب دیکر اُس کی خالص فنی اہمیت تسلیم کی ہے۔ ریمارک کا دوسرا حصہ اخلاقی نوعیت کا ہے
اقبال نے اگرچہ صراحت سے حافظ کے سحر فن کی تعریف نہیں کی ہے مگر دبی زبان میں یہ اعتراض
شعر میں ایک حد تک موجود ہے۔ صرنا ایک حد تک کیونکہ شعر کے تیور پہ پھرے پھرے سے ہیں
ایسا کیوں ہے؟ شاید اقبال کو حافظ کی شاعری میں صرنا ایک شانِ جمال ملی ہے اشعار
حافظ کی خواب آلود اور خواب آور فضا، ان کی بیخود کردینے والی کیفیت، زندگی سے متعلق
حافظ کا بظاہر ایک منفی اندازِ فکر، جہرِ مسلسل اور تنگ و دو کے پیغام کے مقابلے میں ’فراغتے و
کتابے و گوشہ چمنے‘ کی آرزو وغیرہ وغیرہ شاید اقبال کے مزاج کو اس نہیں مگر اس کو کیا
کچھ کہ حافظ کی ان ہی اداؤں پر لوگ آج بھی سر دھنتے ہیں، اُس کی شاعری کے نگار خانے
میں اس کے علاوہ بھی بہت کچھ ہے یہ نہ ہوتا تو لوگ آج تک اُس کے دیوان کو حمرِ زجاں کیوں
بنائے رکھتے۔

میں رمزِ آشنائے تصوف تو نہیں، مگر اتنا ضرور جانتا ہوں کہ یہ اصطلاح اپنے وسیع
مفہوم کے باوجود عام طور پر ایک منفی اندازِ فکر اور طرزِ زندگی پر دال سمجھی جاتی ہے عام لوگ

انہی معنوں میں حافظ کو ایک صوفی شاعر سمجھتے ہیں۔ حق تو یہ ہے کہ بہت سے صوفی شاعرین نے حافظ کے حسین و جمیل اشعار کی شرح کی آڑ میں اپنے ساتھ تصوف کا بھی مذاق اڑایا ہے۔ یہ شاعرین شاعری اور تصوف کی بنیادی اساس وجدان کی نفی کرتے دکھائی دیتے ہیں۔ محمد حسین آزاد کی سیجائفسی نے ذوق کی منظوم نثر میں شاعری کی روح پھونک دی اور حافظ کے شاعرین نے اُس کی رعنائی افکار کو اپنی نثر کے خس و خاشاک میں چھپا دیا۔ میں ثابت تو نہیں کر سکتا مگر میرا خیال ہے اقبال نے دیوان حافظ کا پہلا مطالعہ کسی ایسی ہی شرح کی مدد سے کیا ہو گا۔

اقبال بھی اگر ایک طرف ”اگر خواہی حیات اندر خطر زی“ تو دوسری طرف اپنی نظم ”ایک آرزو“ میں جو شعریت کے لحاظ سے اُس کی بلند پایہ تخلیق ہے ”دامن میں کوہ کے اک چھوٹا سا جھونپڑا ہو“ کہتا ہے۔ ”ہر لحظہ نیا طور نہی برق بجلی کہنے والا کبھی یوں بھی چیخ اٹھتا ہے“ ”ہنیں اس کھلی فضا میں کوئی گوشہ فراغت“ خود کو شعلہ نفس کہنے والا اپنے ایک نہایت حسین شعر میں یوں بھی نغمہ سرا ہوتا ہے۔

”عروس لالہ مناسب نہیں ہے مجھ سے حجاب
کہ میں نسیم سحر کے سوا کچھ اور نہیں“

ترنگ میں حافظ بھی کہتا ہے

بیاتا گل بفشانیم ومی در ساغر اندازیم
فلک راستقت بشگافیم و طرح نو در اندازیم
حالیانغلندہ در گنبد انداز

در اصل متضاد عناصر کی یہ کار فرمایاں ہی شاعری کی پہچان ہیں۔ شعر کہنا ایک شعوری عمل ہی نہیں اور کبھی بہت کچھ ہے، تخلیق شعر کا عمل ”زفاک تیرہ دروں تابہ شیشہ حلی“ کے مصداق ہے۔ یہ عمل اتنا پیچیدہ اور پُر اسرار ہوتا ہے کہ بڑے سے بڑا نقاد بھی اس سمت میں صرف ایک خاص حد تک جا سکتا ہے۔ لیونگسٹن لوز کی مثال ہمارے سامنے ہے (دی روڈ ٹو زینا ڈو) لکھ کر اُس نے ایک کارنامہ سرانجام دیا

کو لرج کی دو نظموں کا ایسا تجزیہ کیا کہ محسوس ہوتا ہے کہ وہ کو لرج کا ہمزاد تھا۔ لیکن کرٹابل کو جو بہت زیادہ پراسرار ہے وہ چھو بھی نہ سکا، خود شاعر سے پوچھیے تو وہ بھی ”معدور دارارا“ کہے گا۔ شاعر کا تو کہنا ہی کیا، ایک عام انسان بھی اُس تو دہ برف کی مانند ہے جس کا صرف تھوڑا سا حصہ ہی سطح آب سے بلند ہوتا ہے۔ ہمارے نظریات عام طور پر اسی حصے کا احاطہ کرنے کی کوشش کرتے ہیں، جبکہ ادب اور خاص کر شاعری کا موضوع خاص وہ مخفی اور بڑا حصہ جو زیر آب ہوتا ہے، اسی لیے کاڈویل شاعری کو خواب معکوس (INVERTED DREAM) کہتا ہے اور حافظ خود کو ”رہبرِ خواب آلودہ“ کہتا ہے۔ ہم انسانی جسم پر ہوا کے دباؤ کی جانچ تو کر سکتے ہیں لیکن ایسا کوئی آلہ نہیں ہے جس کی مدد سے ہم انسانی ذہن پر اساطیر روایات اور ماحول کے اثرات کا کوئی اندازہ لگا سکیں اور یہ کہہ سکیں کہ ان میں سے کون سی لہر اور کب ہمارے شعور کی سطح پر نمودار ہوگی۔ اقبال نے ”اسرارِ خودی“ یا ”رموزِ بے خودی“ نہایت سوچ سمجھ کر لکھی، لیکن اس کو کیا کیجیے کہ شعریت کے نقطہ نظر سے یہ دونوں اُس کی صرف ایک نظم ”ذوق و شوق“ کے آگے نہایت پست درجے کی چیزیں ہیں بلکہ صرف منظوم نثر کا رجحان رکھتی ہیں۔

آئیے کائنات کا معنی دیرِ یاب تو نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگِ بو
ایسا شعر اگر نظریات اور شعوری کوشش ہی کا نتیجہ ہوتا تو اقبال کا ہر شعر ایسی ہی تہہ در تہہ معنویت کا حامل ہوتا۔ ایسے اشعار کی تخلیق اُن لطیف اور نادر لمحات میں ہوتی ہے جب اقبال کے الفاظ میں شاعر کا پردہ چشم ایک پرکاش بن جاتا ہے اور وہ ایک آن واحد میں کائنات کو بے حجاب دیکھتا ہے۔ حافظ کہتا ہے۔

شب از مُطرب کہ دل خوش بادے را شنیدم نغمہ جاں سوزنے را
چناں در جان من سوزش اثر کرد کہ بے رقت ندیدم ہیچ شے را

یہ دونوں شعر کسی ایسے ہی لطیف اور نادر لمحے کی سوغات ہیں، جب حافظ نے موجوداتِ عالم کو سیال حالت میں سراپا گریہ کی صورت دیکھا یہ ساری کائنات کا المیہ ہے اسی الم کی تفصیل اقبال کی نظم ”لالہ صحرانی“ بھی ہے جس میں ننھا گل لالہ، گنبد مینائی، عالم تنہائی

اور دشت کی ڈرانے والی پہنائی کے پس منظر میں ایک سرخ سوالیہ نشان کی صورت نظر آتا ہے۔ چاند تارے ”نظم میں جب تارے“ ہم تھک بھی گئے چمک چمک کر کہتے ہیں تو وہ بھی اسی المناک صورت حال پر نوحہ کُنان ہیں۔ موجودات کا المیہ حافظ کا محبوب موضوع سخن رہا ہے کچھ اور شعر سنئے۔

عارف کو کہ کند فہم زبانِ سوسن تا بگوید کہ چرا رفت و چرا باز آمد
صبح دم مرغِ چمن با گلِ نو خواستہ گفت ناز کم کن کہ دریں باغ بسی چوں تو شگفت
گل بہ خندید کہ از راست نہ رنجیم ولی ایچ عاشق سخن سخت بہ معشوق نہ گفت
کو لرج نے کہا ہے کہ شعری لفظ سانپ کی طرح لہریں لیتا ہے، نثر میں صورت حال واضح اور مکمل ہوتی ہے اور شعر سے پورا خط اُسی وقت اٹھایا جاسکتا ہے جب صورت حال کچھ غیر واضح اور نامکمل ہو اسی لیے شعر تمام و کمال سمجھایا ہی نہیں جاسکتا۔ وہ بجلی کے ایک کوندے کی صورت ہوتا ہے جو کم سے کم وقت میں زیادہ سے زیادہ روشنی یعنی کم سے کم الفاظ میں زیادہ سے زیادہ معانی سے معمور ہوتا ہے یہی تہ در تہ معنویت شعر حافظ کی مختلف النوع تاویلوں اور تعبیروں کا باعث بنتی ہے۔ حافظ کے دو شعر ہیں۔

رازِ سر بستہ مابین کے بدستار گفتند ہر زماں بادِ دے نے بر سر بازار درگر
در بزم دل از روئے تو صد شمعِ برافروخت وی طرفہ کہ بر روئے تو صد گونہ حجاب است
ہر ایک شعر ایسا ہے کہ مجاز یا حقیقت، ارضی یا غیر ارضی دونوں سطحوں سے اسکی تاویل و تعبیر کی جاسکتی ہے، یہ تعبیر و تاویل قاری یا سامع کی اپنی ذہنی تربیت پر بھی انحصار رکھتی ہے، شرط صرف ایک ہے کہ شعر کا حسن ہماری چشم تصور سے اوجھل نہ ہو جائے۔ مثلاً پہلا شعر لیجیے جب پہلی بار میں نے یہ شعر پڑھا تو میرے ذہن میں ایک پرانے شہر کے کسی بازار کا نقشہ پھر گیا، ادھر ادھر اونپے محلات کی قطاریں کھڑکیوں کی اوٹ سے جھانکتی ہوئی آنکھیں، سڑک پر لوگوں کا ہجوم، سڑک کے بیچوں بیچ خانہ بدوشوں کی ایک ٹولی، عجیب و غریب لباس زیب تن کیے، کسی اجنبی زبان میں

وَن اور نئے کے سازوں کی لے پر کوئی پُر سوز گیت کا رہی ہے، مگر گیت کی کہانی مجھے اپنی کہانی معلوم ہوتی ہے، آپ کا رد عمل تفصیلات کے لحاظ سے الگ ہوگا اور وسعت کے لحاظ سے بیش و کم بھی ہو سکتا ہے۔ بہر حال یہ شعر ایک سمٹی ہوئی دنیا ہے، پورے دیوان حافظ میں بھی اس کی ٹکر کے بہت کم شعر ہیں۔ اسی طرح اقبال کا یہ شعر بھی معانی کی ایک دنیا کا حامل ہے۔

آگ بھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب ادھر

کیا خیر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں
غالب نے جب یہ کہا کہ شاعری ”معنی آفرینی“ ہے تو ان دو لفظوں میں اُس نے گویا سب کچھ کہہ دیا۔

کسی شاعر یا فلسفی کو ایک ذہنی سطح پر اشیاء میں جب اُلجھاؤ نظر آتا ہے تو وہ بڑے تکلف سے اپنے فریم آف ریفرنس کے بل پر یہ گراہیں سلجھانے کی کوشش کرتا ہے اور آخر کار بڑی عقیدت سے خود بھی بُری طرح اُلجھ کر رہ جاتا ہے، ایک بلند تر ذہنی سطح پر اور اپنے فریم آف ریفرنس سے باہر آ کر ہی وہ یہ دیکھتا ہے کہ اُلجھاؤ تو اشیاء کی ماہیت اور ساخت میں شامل ہے۔ اقبال نے اپنے اس مشہور شعر میں اسی حقیقت کی طرف اشارہ کیا ہے۔

ستیزہ کار رہا ہے ازل سے تا امروز چراغِ مصطفویٰ سے شرارِ بولہبی
حافظ نے اقبال سے بہت پہلے ہی بات کہی تھی۔

دریں چمنِ گلِ بے خار کس نہ چیداے چراغِ مصطفویٰ با شرارِ بولہبی است
دیکھیے اقبال اپنے فن کی کس سطح پر حافظ کا ہمنا بن جاتا ہے۔ حافظ کی یہ دونوں ترکیبیں اس صورت حال کے لیے گویا حرف آخر کا درجہ رکھتی ہیں۔ خالص فنی لحاظ سے حافظ کا شعر بہتر ہے۔ گل اور خار، چراغ اور شرار میں معنوی ربط ہے۔

اس کے علاوہ دوسرے مصرعے میں جو دعویٰ کیا ہے اُسکی بنیاد حافظ نے نظامِ فطرت کے ایک عام مشاہدے پر رکھی ہے، عجیب بات ہے کہ ہر پھول کے ساتھ کانٹا

نہیں ہوتا، البتہ گلاب کے ساتھ ضرور ہوتا ہے، جو پھولوں کا بادشاہ ہے۔ خیر و شر کی یہ تامل ذہن میں رکھیے تو آدم و حوا کے ساتھ شیطان حسین کے ساتھ یزید اور ادبی دنیا میں اوتھیلو اور ڈسٹری مونا کے ساتھ ایآگو کی توجیہ آئینہ ہو جاتی ہے۔

یہ بات بھی قابل غور ہے کہ اس شعر میں 'چمن' سے مراد پوری دنیا بھی ہے اسی طرح میکدہ، میخانہ اور باغ پوری دنیا کے معنوں میں بھی آئے ہیں۔ کیونکہ "حدیث خلوتیاں جز بہ رمز و ایما نیست"

حافظ اور خاص کر غالب کی عظمت کا ایک راز یہ بھی ہے کہ یہ دونوں کسی خاص فریم آف ریفرنس کے تابع نہیں۔ یہ امتیاز ایسا ہے کہ انہما کے نازک مرحلوں پر جہاں دوسرے شاعر نزع کی سی حالت میں ہوتے ہیں یہ دونوں وہاں سے رقص گناں گزر جاتے ہیں۔

اگر اقبال کی شاعری کو فریم آف ریفرنس کے مختلف مدارج کے مطابق ترتیب دیا جائے تو اس کی ایک صورت یہ بھی ہو سکتی ہے۔

"سارے جہاں اچھا ہندوستان ہمارا" "چین و عرب ہمارا ہندوستان ہمارا"

"ہر ملک ملک ماست کہ ملکِ خدائے ماست"

"ترے آزاد بندوں کی نہ یہ دنیا نہ وہ دنیا"

اور آخر میں اس کی نظم "تنہائی"

دیکھیے اقبال کا فریم آف ریفرنس برابر وسیع تر ہوتا جا رہا ہے اور تنہائی میں ایک طرف صفت اقبال رہ جاتا ہے اور دوسری طرف مظاہر فطرت میں سے موج، پہاڑ اور چاند اور آخر میں خود خدا کی ذات سب کے سب اپنی اپنی جگہ پانچ سوالیہ نشانات کی صورت! خالص شعریت کے نقطہ نظر سے بھی دیکھا جائے تو بھی ان اشعار کی ترتیب یہی رہے گی بہہ سے بہتر سے بہترین۔ دیکھیے شاعری اپنی بلند ترین سطح پر آخر کار شاعر سے صرف متوج کہلواتی ہے۔ حافظ کا احساس تنہائی اتنا پھیلاؤ تو نہیں رکھتا لیکن ارتکاز کی شدت کا حامل ہے۔

شمع و گُل پر روانہ و بلبل ہمہ جمع اند اے دوست بیارحم بہ تنہائی ماکن
حافظ جب کہتا ہے۔

کس نہ دانست کہ منزل گہ مقصود کجاست

ایں قدر ہست کہ بانگِ جر سے می آید

تو پہلے یہی گمان گزرتا ہے کہ اس شر سے انسانی فکر کے امکانات کی نفی مقصود ہے اور حافظ پر یہ فتورئی صادر کیا جاتا ہے کہ وہ صاحب فکر شاعر نہیں تھا۔ گزشتہ ڈھائی ہزار سال میں انسان نے سائنسی علوم میں حیرت انگیز انکشافات کیے ہیں۔ نیوٹن کا اصول ثقل، آئن سٹائن کی ماس انرجی مساوات (MASS-ENERGY EQUATION) ریاضی میں گیڈل اور کوہن کے دو عہد آفریں نتائج فی الحال انسانی ذہن کے کمالات کا نقطہ عروج ہیں۔ اب نیوٹن کا اعتراف عجز سنیے۔ "میں ساحل سے کچھ کنکر چن رہا ہوں اور علم کا اتمہ سمندر جوں کا توں میرے سامنے ہے" آئن سٹائن کا کرب اس سے زیادہ شدید ہے وہ کہتا ہے کہ "مجھے کائنات کے راز کی حاصل مساوات کی تلاش ہے باقی جو کچھ دریافت کیا جا چکا ہے یا دریافت کیا جا رہا ہے وہ تمام تر تفصیلات کا درجہ رکھتا ہے"۔ سائنسدانوں کو اپنی قوت استدلال پر بڑا ناز تھا، بلکہ ایک وقت تک وہ یہ سمجھ رہے تھے کہ ہر بات خالص استدلال (PURE REASON) سے ثابت کی جاسکتی ہے لیکن ہائزن برگ کے UNCERTAINTY PRINCIPLE کے بعد ان کے پائے استدلال ڈگمگا کر رہ گئے۔ گوڈیل نے ثابت کیا کہ منطق (FORMAL LOGIC) میں INHERENT CONTRADICTION موجود ہے اور اس کا تدارک نہیں کیا جاسکتا۔ کوہن نے ثابت کیا کہ ایک خاص حالت میں منطق کا مشہور اصول استثنائے درمیانی LAW OF EXCLUDED MIDDIES بھی صحیح نہیں اور نئے مفروضات کی بنا پر ریاضی کا ایک نہایت مشہور UNDECIDABLE CONJECTURE ہے۔ علم ریاضی کی اساس کچھ UNDEFIND TERMS پر ہے مثلاً نقطہ ریاضی کی بنیادی اساس ہے لیکن بڑے سے بڑا ریاضی داں بھی اس کے بارے میں کچھ نہیں جانتا۔ اسی لیے مشہور جرمن ریاضی داں ہرمن وائل نے کہا تھا: "ریاضی کی عالیشان عمارت ریت پر

تعمیر کی گئی ہے۔ ADVANCE INSTITUTE, PRINCETON کے ایک پروفیسر نے تو یہاں تک کہا ہے کہ جب مستقبل میں سائنس کی تاریخ لکھی جائے گی تو آئن سٹائن کو دو صفحات اور گوڈیل کو ایک صفحہ ملے گا، اور باقی تمام سائنسدانوں کا ذکر حواشی میں ہوگا۔ دوسرے الفاظ میں یہ کتاب صرف تین صفحات پر مشتمل ہوگی۔ یہ صورت حال خاصی پریشان کن بلکہ مایوس کن ہے اس کے علاوہ سائنس یا ریاضی "کیوں" سے نہیں 'کیسے' سے اپنا سرٹکراتے ہیں۔ اور آپ جانتے ہیں کہ کیوں ہی بنیادی چیز ہے اب رہا فلسفہ مجھے اجازت دیجیے کہ میں ایک انگریز مصنف پیرسل اسمتھ کے اقتباس کا ترجمہ پیش کروں۔

"سویرے جو میری آنکھ کھلی تو صبح کی سردی میں میرا ذہن قنوطیت کی طرف مائل تھا، پھر گرم پانی کے ٹب میں، میں، اپی کیورس، کام نو ابن گیا، ناشتے کی میز پر میں مادہ پرست تھا، ناشتہ کر چکا تو میں عینیت پرست یعنی IDEALIST بن گیا۔ سگریٹ پینے لگا تو میں مابعد الطبیعیاتی انداز سے سوچنے لگا، اخبار پڑھنے لگا تو مجھے ایک خارجی دنیا کے وجود کا احساس ہوا، اس طرح دن بھر میرے ذہن میں فلسفے کے مختلف نظام خیال آتے رہے اور جاتے رہے جب پہاڑ سارن ڈھل گیا تو میں خالی الذہن ہو کر سو گیا۔"

مطلب یہ ہے کہ ایک فرد کی ذات بھی اتنی پیچیدہ اور پراسرار ہے کہ کوئی نظام فلسفہ تمام وکمال اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ہے۔

کوئی آگاہ نہیں باطن ہم دیکر سے

ہے ہر ایک فرد جہاں میں ورقِ ناخواندہ

اب حافظ کو یاد دیجیے کہ جب اس نے ایک خالص وجدانی لمحے میں شعر مذکورہ کہا اور جس کی تصدیق میں مجھے یہ سب کچھ کہنا پڑا۔ 'عشق' حافظ اور اقبال کی قدر مشترک ہے اور ایسی کوئی وجہ نہیں کہ ہم حافظ کے 'عشق' کو صرف ارضی عینک سے دیکھیں اور اقبال کے 'عشق' کو غیر ارضی جامہ ہی پہنائیں۔ 'مسجد قرطبہ' میں دوسرا بند عشق کی تعریف میں ہے اقبال کہتا ہے:

عشق ہے اصل حیات، موت ہے اس پر حرام یا عشق کے مضراب سے نعمتِ تار حیات

عشق پر حافظ کے بھی دو شعر سنئے :

ہرگز نمیرد آنکہ دلش زندہ شد بہ عشق
ثبت است بر جریدہ عالم دوام

✦

از صدائے سخن عشق نہ دیدم خوشتر
یا دگر کہ دریں گنبد دو آریسماند

ان دونوں اشعار کا اور خاص کر دوسرے شعر کا "سماوی آہنگ" ایسی چیز ہے جسے ہم صرف کشف و کرامت ہی کہہ سکتے ہیں، اسی عشق اور سرمستی کے طفیل اقبال کا یہ قطعہ بھی سماوی آہنگ کا حامل ہے۔

بہ سودا دیدہ تو نظر آفریدہ امن

بہ صنمیر تو جہانِ دگر آفریدہ امن

ہمہ خاوراں بہ خوابے کہ نہاں ز چشم انجم

بہ سرود زندگانی سحر آفریدہ امن

حافظ کی مستی کا یہ عالم ہے :

گدائے میکدہ ام لیک وقت مستی ہیں

کہ ناز بر ملک و حکم بر ستارہ کنم

راستے مختلف سہی مگر یہ وہی مقام خود شناسی ہے جس نے بانیہ سے سبجانی

ما اعظم شافی اور اقبال سے

طوافِ کعبہ زد دی، گردِ دیر گردیدی

نگہ بہ خویش نہ پیچیدہ دریغ از تو

کہلوا یا کھتا، فلسفی اور مقرر جب لکھتے ہیں یا بولتے ہیں تو زبان کا سہارا لیتے ہیں اول

قاری اور سامع کے پاس کوئی ایسا ذریعہ نہیں جس سے وہ لکھنے والے یا بولنے

والے کے مافی الضمیر اور خلوص نیت کا صحیح اندازہ کر سکے، کہ آیا وہ وہی لکھتے یا

کہتے ہیں جس پر وہ ایمان داری سے یقین کرتے ہیں اس پر طرہ یہ کہ ایک دل چسپ
نظر یہ یہ بھی ہے کہ انسان نے زبان صرف جھوٹ بولنے کے لیے ایجاد کی اسی لیے مجھے
شاعروں کا جھوٹ "فلسفیوں اور مقررؤں کے" سچ "سے زیادہ پیارا لگتا ہے بشرط یہ ہے
کہ وہ "جھوٹ" خوب صورت ہو۔

آخر غالب نے جو کہا ہے :

سرا بے کہ زخشد بہ دیرانہ خوشتر
ز چشمنے کہ پیسرایہ نم نہ دارد

رحمان راہی

معنی دیرِ یاب

اقبال نے شاعر کو جگنو کہا ہے کہ جس کی روشنی کبھی ہے اور کبھی نہیں ہے ایڈگرا ملین پوٹ
طویل نظم کے وجود سے جو انکار کیا ہے اس کی تہہ میں بھی یہی خیال کار فرما رہا ہے کہ فیضان
ایک دولتِ مستعمل ہے اور تخلیق کے لمحے بڑے گرینہ پاشاعر آکھوں پہر شاعر نہیں رہتا۔
کیوں کہ بقول اقبال ”شعر کا تعلق عالمِ علوی سے ہے۔ چنانچہ جب شعر کہتا ہوں تو عالمِ علوی
میں ہوتا ہوں لیکن یوں میرا تعلق عالمِ اسفل سے ہے۔“

گاہ میری نگاہ تیز چیر گئی دلِ وجود گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں
می شود پردہ چشم پر کا ہی گاہی دیدہ ام ہر دو جہاں را بہ نگاہی گاہی

اس معلوم و مسلمہ حقیقت کا ذکر اس لیے کر رہا ہوں کہ جس طرح اقبال کے افکار سے
اتفاق نہ رکھنے والے یا شعر کے روایتی تصورات میں اسیر لوگ ان کی تنقید کرتے ہیں یا ان کی
شاعری کو شاعری نہیں جانتے، بالکل اسی طرح ان کے نظریہ حیات کے متوالے ان کی مدح
میں غلو سے کام لیتے ہیں۔ ادویوں کلامِ اقبال کی کھٹیک کھٹیک قدر سنجی مشکل ہو جاتی ہے۔
پچھلے پچیس برس میں سرحد کے اُس پار اقبال کی مذہبیات پر اس قدر زور دیا گیا کہ وہ محض
ایک دولہ انگیز ملّا بن کر رہ گئے اور اب ادھر اپنے یہاں یہ اندیشہ ہے کہ کہیں باز خوانی
کے جوش میں انھیں یہ کہہ کر مہا کوئی قرار نہ دیا جائے کہ گاندھی جی کو ان کا ترانہ ”ترانہ ہندی“

بہت پسند تھا۔ ظاہر ہے کہ یہ دونوں رویے ادبی نقطہ نظر سے نامناسب ہیں، کیوں کہ ان کی رو سے اقبال کی شخصیت کے خواہ کتنے ہی گوشے سامنے آئیں، یا چھپ جائیں، مگر ان کی تخلیقی صلاحیتوں کی تشخیص اور ان کے شاعرانہ مرتبے کا تعین ممکن نہیں ہوگا۔

اس میں شک نہیں کہ اقبال نے ایک طرف یہ اعتراف کیا ہے کہ وہ نہ تو کوئی فرقہ پوش ہیں اور نہ شیخ شہر اور دوسری جانب بار بار یہ تلقین کی ہے کہ سہ مری نوائے پریشاں کو شاعری نہ سمجھ

نہ زباں کوئی غزل کی نہ غزل سے باخبریں

نغمہ کجا و من کجا ساز سخن بہا نہ ایست

شاعری زین مثنوی مقصود نیست

لیکن اس اعتراف و تلقین کا نوٹس لیتے وقت چند باتوں کا خاص طور سے خیال رہنا چاہیے اول یہ کہ اس طرح کے اظہارات محض اقبال تک محدود نہیں۔ آج سے تقریباً ایک صدی قبل ڈالٹ ہیمیٹن نے کہا تھا:

”ایسا کوئی شخص میری شاعری (کی روح) تک رسائی نہیں پاسکتا جو اسے ادبی کارکردگی کے زنگ میں یا ایسی کارکردگی کے سلسلے میں کوشش کے طور پر دیکھنے پر مصر ہو، یا یہ سمجھنے پر اصرار کرے کہ اس کا خاص مقصد کوئی فن یا جمالیات رہا ہے۔“

دوسرے یہ غالب امکان کہ اقبال اپنی تخلیقات کو شاعری کے اُن رسمی روایاتی تصورات سے ممتاز کرنا چاہتے تھے جن کی رو سے شعر گوئی، ہنر نمائی و فضل فروشی یا محض خیالبانی یا جذباتیت کے اظہار کا ہی دوسرا نام معلوم ہوتا ہے۔ تیسرے یہ کہ کچھ شخصیتیں اپنی چاہ بلکہ اپنی دانست کے باوجود برعکس بڑی فن کار شخصیتیں ہوتی ہیں۔ چوتھے یہ سوال کہ آیا جن اشعار میں یہ تلقین پائی جاتی ہے، وہ بجائے خود عالم علومی کی تخلیق ہیں یا عالم اسفل کی تحریر؟ مخالفوں اور متوالوں سے قطع نظر اقبال کے شاید ہر سنجیدہ قاری کا تجربہ ہوگا کہ ان کو پڑھتے وقت واقعی فنی تخلیق اور محض ہنر نما تحریر میں فرق کرنے کا مسئلہ بار بار سراٹھاتا ہے ”بانگ درا“ کے برابر ”ارمغان حجاز“ تک۔ اس سے انکار نہیں کہ بلند و پست غالب اور

شیکسپیر میں بھی ہیں۔ یہ بھی درست ہے کہ جب اقبال کی پوری شخصیت اپنے سبھی مضمر امکانات کو روشن کرتے ہوئے بیدار ہوتی ہے تو لگتا ہے جیسے فن کی اعلیٰ ترین رفعتوں کو اب چھو لیتے ہیں اور تاہم واقعہ یہ ہے کہ کلیاتِ اقبال میں ایسی تخلیقات کی تعداد نسبتاً بہت کم ہے جنہیں تخلیقی نقطہ نظر سے حسنِ کامل کا نمونہ کہا جاسکے۔

اقبال دوش و فردا کے رازداں، مشرق و مغرب کے ادا شناس، فکر و فن کے حامل ایک نابغہ تھے فنونِ لطیفہ کی ماہیت بیان کرتے ہوئے انھوں نے اپنی نظم و نثر میں جا بجا اشارے کیے ہیں جو ان کی ژرف بینی و نکتہ سنجی کی دلیل ہیں۔

حق اگر سوزی ندارد حکمت است شعری گرد و چو سوز از دل گرفت
بوعلی اندر غبار ناقہ گم دست رومی پردہ محمل گرفت

اور سب سے بڑھ کر یہ معنی خیز اظہار کہ ”فطرت محض ایک حقیقت موجود ہے اور اس کا خاص کام مطلوبہ (حقیقت) کے لیے ہماری جستجو میں رکاوٹ ڈالنا ہے (وہ مطلوبہ حقیقت کہ فن کار کو جسے لازماً اپنے وجود کی گہرائیوں میں دریافت کرنا چاہیے)۔“

یہی آگہی تھی جس نے تجربے کی قربت اور تخیل کی گرمی سے آمیز ہو کر داغ دہوی کے بظاہر ایک معمولی شاگرد کو اردو اور فارسی کا اقبال بنا دیا کہ جس کی شخصیت ہزار شیوہ ہے۔ صرف اردو یا فارسی کے پس منظر میں بات کرنی ہو، تو اقبال کی متعدد تخلیقات کو بے مثال شاہکار قرار دیا جاسکتا ہے بھلا فارسی میں ”تخیل فطرت“ محاورہ مابین خدا و انسان ”اور سرود انجم“ ایسی نظمیں کہاں ملیں گی؟ اور اردو میں ”ذوق و شوق“ اور ”مسجد قرطبہ“ کا کیا مقابلہ؟ یہ نہیں کہ اقبال فردوسی و حافظ یا غالب پر فائق ہیں۔ بلکہ یہ کہ گوانہیں کے آس پاس رہتے ہیں، مگر شخصاً وہ ان سے مختلف ہیں۔ جذبہ و فکر کا فن کارانہ امتزاج ہر غیر معمولی شاعر میں ہوتا ہے لیکن اقبال کا امتیازی وصف وہ فن کاری ہے کہ جس کے نتیجے میں وہ قاری کو اپنی آتش فکر کے گہرے سمندر میں ڈبو ڈبو کر جو شش و جذبہ کی بے کراں فضاؤں میں اچھالتا ہے اور پھر عالم رنگ و بو سے ماوری آہ و فغاں کے ان کے مقامات اور تقویم عشق کے ان زمانوں کی آرزو میں تڑپاتا ہے کہ جن کا کوئی نام نہیں۔

اقبال کی ”مسجد قرطبہ“ اور ”ذوق و شوق“ کو اقبال کی تمام اردو منظومات میں گلِ مرسب

قرار دیتے ہوئے نیاز فتح پوری لکھتے ہیں کہ یہ دو نظمیں "اقبال کو زندہ جاوید بنادینے کے لیے کافی ہیں کیوں کہ اقبال نے جو کچھ پہلے لکھا وہ انھیں نظموں کی شانِ نزول تھی اور جو نظمیں بعد میں لکھیں وہ انھیں کی تفسیر ہیں" اگرچہ یہ سوال بحث طلب ہے کہ کوئی فن پارہ کس حد تک دوسرے فن پارے کا بدل ہو سکتا ہے، یا محض اس کا مغسرتے ہوئے خود اپنے وجود کو پاسکتا ہے تاہم اس میں شک نہیں کہ مذکورہ دونوں نظمیں کلامِ اقبال میں بڑی اہمیت کی حامل ہیں کیوں کہ نیاز کے ہی الفاظ میں "اقبال کا فلسفہ اس کا پیام اس کے جذبات کا جوش و خروش اور اس کے محاسن شعری، الغرض سب کچھ انھیں دو نظموں میں سمٹ آیا ہے۔ بلکہ اس لیے بھی کہ یہ نظمیں (خاص کر مسجد قرطبہ) اقبال کی اعلیٰ فنی صلاحیتوں کے ساتھ ساتھ ان کی بعض سنگین کوتاہیوں کو بھی آئینہ دکھاتی ہیں۔ کلامِ غالب سے قطع نظر کیجیے تو "مسجد قرطبہ" کی تعریف میں جگن ناتھ آزاد کی یہ تعجیب مبالغہ نہیں معلوم ہوگی کہ اس نظم کے شدید تاثر کا سبب "درد و گداز سے لبریز شخصیت کا وہ فن کارانہ بیان ہے جس نے ہمیں اردو شاعری کی چھ سو برس کی تاریخ میں پہلی بار چونکایا ہے۔ اور "کنگ لیر" "فاؤسٹ" اور "چوراگے" جیسی تخلیقات کا وجود نہ ہوتا تو ہم "مسجد قرطبہ" کی نسبت آزاد کا یہ جملہ "ذوق و شوق" کی تعریف میں بلا تامل نقل کر ڈالتے کہ "اردو شاعری میں اس نظم کے سوا اگر کچھ بھی نہ ہوتا تو بھی ہماری شاعری دنیا کی صف اول کی شاعری میں ایک ممتاز مقام حاصل کر سکتی تھی"۔

"مسجد قرطبہ" ایک عرصے سے ناقدین کی توجہ اپنی طرف کھینچ رہی ہے، اس کی سراہنا میں ابھی جو دو حملے نقل کیے گئے۔ آج سے تقریباً سولہ سال پہلے لکھے گئے ایک تجزیے میں آتے ہیں اور حق تو یہ ہے کہ آزاد کا یہ تجزیہ قدر سنجی کی ایک پُر خلوص اور قابل قدر کوشش ہے۔ "ذوق و شوق" پر شاید ابھی تک اس قدر توجہ صرف نہیں ہوئی ہے حالانکہ یہ نظم اگر "مسجد قرطبہ" پر فائق نہ بھی مانی جائے، پر اس کی ہم پلہ تو ضرور ہے۔

۱۔ زیر نظر مقالہ ٹیگور ہال سری نگر میں منعقد ہونے والے "اقبال سمینار" کے لیے مئی ۱۹۷۳ء کو لکھا گیا تھا لیکن وہ سمینار بعد میں منعقد نہیں ہو سکا تھا۔

اقبال کی اعلیٰ ترین تخلیقات کی نشان دہی کے سلسلے میں، میں ابھی چند لمحے پہلے اپنے تردد کا اعتراف کر چکا ہوں اس کے کئی اسباب ہیں۔ ایک شاید یوں بیان ہو سکتا ہے کہ مثلاً مسجد قرطبہ میں جذبہ و تخیل اور تجربہ اور تخلیق کی آمیزش اس معجزہ کار انداز میں اپنے نقطہٴ عروج کو نہیں پہنچ پاتی جس کے زیر اثر قاری و سامع کے لیے "اعتباری کی رضا مندانہ تعلیق" - WILLING SUSPENSION OF DISBELIEF ممکن ہو جاتی ہے۔

آنی و فانی تمام معجزہ ہائے ہنر
اوں و آخر فنا، ظاہر و باطن فنا
اس کے فوراً بعد:

ہے مگر اس نقش میں رنگِ ثباتِ دوام جس کو کیا ہو کسی مرد خدا نے تمام
پڑھتے ہیں تو اچانک گویا تخیل کا طلسم ٹوٹ جاتا ہے۔ غور کیجیے تو اس شعر کی ابتدا ہی ڈھیلی محسوس ہو
اور اس کی بناوٹ میں فنی اعجاز کے بجائے منطقی اگر نگر کام کرتی دکھائی دے۔ دوسرا سبب یجاز
کی کمی ہے جس کا بار بار احساس ہوتا ہے مثلاً ابھی جو دو شعر پیش کیے گئے ان میں سے ایک کو حذف
کر دیا جائے تو معنوی اعتبار سے نظم میں کوئی فرق نہیں آئے۔ اگرچہ ایسا کر کے اس بند میں ٹیپ کے
سمیت کل سات شعر رہ جاتے ہیں۔ جبکہ باقی سبھی بند ٹیپ کے سمیت آٹھ آٹھ اشعار پر
مشمول ہیں۔ جو نظم کے صورتی حسن کی ایک نشانی ہے۔ پہلا بند پڑھتے ہوئے ایک لمحے کے لیے
سوچے کہ اگر شاعر نے ہر بند میں آٹھ آٹھ موزوں و مقفیٰ اشعار کہنے کی پابندی اپنے اوپر عائد نہ کی
ہوتی تو اختصار کا کیا عالم ہوتا۔ تیسرے بند کو لیجیے تو اس میں تیسرا شعر اطناب کا شکار معلوم ہوتا ہے۔

قطرہٴ خونِ جگر سل کو بتاتا ہے دل خونِ جگر سے صد سوز و سرور و سرور

بالخصوص یہ جانتے ہوئے کہ اس سے پہلے کا شعر یہ ہے:

رنگِ بے یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرفِ صوت

معجزہٴ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

چوتھے بند میں اذان کی جگہ "اذانوں" گوارا نہیں ہوتا (گو اس میں واقعاتی لحاظ سے کوئی سقم نہیں)
بندہٴ مولا صفات کے بارے میں یہ کہہ دینے کے بعد کہ "ہر دو جہاں سے غنی اس کا دلِ بے نیاز"

یہ اضافہ غیر ضروری ہے، معلوم ہوتا ہے کہ اس کی "امیدیں قلیل" علیٰ ہذہ القیاس پھر یہ بات بھی ہے کہ اپنی اور بہت سی نظموں کی طرح اس نظم میں بھی اقبال نظم کی بنیادی صورت حال اور حادی فضا سے غافل ہو کر ایک ایسی غلط آہنگ بات کہہ جاتے ہیں جو نظم کے تاثر کو صدمہ پہنچاتی ہے۔ سلسلہ روز و شب، ذات کی قبائے صفات، ساز ازل کی فغاں، عشق کی تقویم، کعبہ ارباب فن، عشق بلا خیز کا قافلہ، سخت جان، ان سب کے تذکرہ و تفکر کے ساتھ ملت رومی نثر اد کی لذت تجدید کا تذکرہ اور پھر یہ کہنا کہ "لانہ کے گافرہنگ میری نواؤں کی تاب" بے سرائی لگتا ہے، کسی تازہ بالغ کھوکھلے رومانوی نقطہ نظر سے نہیں جسے ایلٹ نے یہ کہہ کر رد کر دیا ہے کہ پیار کرنا اسپینوزا کو پڑھنا، ٹائپ رائٹر کا شور سننا یا کسی چیز کے پکنے کی بوسہ لگھنا، یہ سب تجربے شاعر کے ذہن میں ہمیشہ نئی و صدقوں کی صورت دیتے رہتے ہیں۔ بلکہ بے سرائی محض اس وجہ سے کہ یہ بات بے تکی اور ٹھونس ہوئی معلوم ہوتی ہے۔

لیکن ان سب سے بڑھ کر ایک اور کوتاہی ہے، کہ اس نظم کی تکنیک بھی بنیادی طور پر بیانیہ ہے جس کی وجہ سے بیشتر چیزوں کا ذکر تو ہوتا ہے پر وہ دکھائی نہیں جاتیں۔
رنگ بے یا خشت و سنگ، چنگ ہو یا حرف صوت

معجزہ فن کی ہے خونِ جگر سے نمود

کنے کو تو یہ تنقید کا ایک عمدہ نکتہ ہے لیکن خود اس نکتے کے اظہار میں فن کا معجزہ نظر نہیں آتا، اور اس قبیل کے اشعار کی نظم میں کمی نہیں۔

اقبال بخوبی جانتے تھے کہ شعروہ حرف تمنا ہے کہ "جسے نہ سکیں روبرو" اور وہ یہ کہ "برہنہ حرف گفتن کمال گویا نیست"۔ لیکن ایسا اوقات ایسا ہوتا ہے کہ جذباتی ہیجان یا فطری تلاطم کے سبب اظہار کے اسلوب پر ان کا قابو نہیں رہتا یا رموز و علامات کا میکانیکی استعمال ان کے تجربات کو گنجینہ معنی کا طلسم نہیں بننے دیتا۔

دیکھ چکا امنی شورش اصلاح دین چشم فرانسس بھی دیکھ چکی انقلاب

جس میں نہ ہو انقلاب موت ہے وہ زندگی

ایسے ہی موقعوں پر ایک مورخ اور شاعر میں خط فاصل کھینچنے کا خیال بیدار ہوتا ہے اور نقاد کو

ناممکن الوقوع حقیقت اور ممکن الوقوع افسانے میں فرق کر کے ادبی صداقت کی قدر سنبھال کر پڑھتی ہے۔

بہر حال اس تفصیل سے میرا مدعا یہ کہنا ہے کہ اقبال کے یہاں ایک عظیم شاعر کی عمیق و وسیع شخصیت، اس کی بسیار رنگ دل بستگیوں اور متنوع صلاحیتوں کا بار بار احساس ہوتا ہے لیکن یہ سبھی صلاحیتیں اپنی پوری تاب و توان کے ساتھ اور ایک دوسرے سے ہم آہنگ ہو کر شاذ و نادر ہی بیک وقت رقص و سرود میں محو ہو جاتی ہیں! ایسا ہوتا تو مسجد قرطبہ کے ساتھ اقبال کی کئی اور اردو اور فارسی تخلیقات عالمی ادب کے عظیم ترین شاہ پاروں کے دوش بدوش جگہ پاتیں۔

ایک ”ذوق و شوق“ کو ہی لیجیے گو اس میں بھی کہیں کہیں لفظی معنوی جھول نظر آتا ہے یا غیر ضروری الفاظ کی موجودگی کھٹکتی ہے۔ تاہم یہ نظم تخلیقی نقطہ نظر سے ”مسجد قرطبہ“ پر فائق نظر آتی ہے۔ یوں کہنے کو تو یہ ایک نعتیہ قصیدہ ہے لیکن اسے ڈوب کر پڑھیے تو اقبال کی بولبول شخصیت اپنی ساری گہرائیوں، تابناکیوں اور توانائیوں کے ساتھ جلوہ افروز ملے گی۔

قصیدے کی ابتدا ایک ایسی اعجاز آفرین ڈرامائی طرز کی تشبیہ سے ہوتی ہے جو ایک طرف تو قرونِ وسطیٰ اور ”سبغہ مملکت“ کی یاد دلاتی ہے اور دوسری جانب ساحل سمندر کے اس جمیل و جلیل متصورِ منظر کی جس کی جھلک پاتے ہی گوٹے کا فوارِ سٹ بول اٹھتا ہے:

ٹھہر ٹھہر کہ بہت دل کشا ہے یہ منظر

جس طرح ساحل سمندر کا منظر ابلیس کی کرشمہ سازی کے بجائے فائوٹ کی اپنی تخیل و تصور کی تخلیق ہوتا ہے۔ اسی طرح اس نظم کے سارے سماں کو فطرت کی نقش کاری کے بجائے خود اقبال کے اپنے ذوق و شوق کا حاصل قرار دیا جاسکتا ہے۔

حسن ازل کی ہے نمود چاک ہے پردہ وجود

جیسے ریزِ ازل کے ہیولی میس ابھرتی ہوئی کائنات پہلی بار خلعت وجود زیب تن کر رہی ہو اور پھر قافلہ حیات کی ابتدا سے آج تک کی ساری تاریخ آہستہ آہستہ آنکھوں کے آگے پھر جاتی ہے۔

قلب و نظر کی زندگی دشت میں صبح کا سماں
 چشمہ آفتاب سے نور کی ندیاں رواں
 حسنِ ازل کی ہے نمود چاک ہے پردہ وجود
 دل کے لیے ہزار سود ایک نگاہ کا زیاں
 سرخ و کبود بدلیاں چھوڑ گیا سحابِ شب
 کوہِ اضم کو دے گیا رنگ برنگ طیلساں
 گرد سے پاک ہے ہوا برگِ تخیل ڈھل گئے
 رنگِ نواح کا ظمہ نرم ہے مثلِ پرنیاں
 آگ بھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طنابِ ادھر

کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں
 آخری شعر میں تخلیق کی گئی صورتِ حال کو کما حقہ تصور میں لائے تو مظاہرِ فطرت
 کی ہر سی میں روحِ آدم کی تنگ و دوا اور طلب و تلاش کا عالم آغاز کے جوش و خروش
 اور انجام کی ناتامیوں کے سمیت مصور و متحرک نظر آئے گا۔
 آگ بھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طنابِ ادھر

کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں
 اسی بیک وقت عزمِ آفریں و حیرت زا مقام پر اچانک صدائے جبرئیل گونج اٹھتی ہے کہ
 ”تیرا مقام ہے یہی“ اہلِ فراق کے لیے عیش و دوام ہے یہی۔ اقبال کے تجربہ جیات میں
 سکون و ثبات کے مقابلے میں سفر و تبدل اور وصل و آرام کی جگہ فراق و اضطراب کو
 جو اہمیت حاصل رہی ہے وہ اس نظم سے اور بھی روشن ہو جاتی ہے۔ جب ہم دیکھتے
 ہیں کہ نظم کا مرکزی پیکر (IMAGE) ایک گرم سفرِ قافلہ ہے جس کا زاہدِ راہ یہ ترانہ ہے:
 گرمیِ آرزو و فراق! شورِ شاہائے وہو فراق

موت کی جستجو فراق، قطرے کی آبر و فراق
 جبرئیل کی فراق انگیز آواز سن کر نظم کا مرکزی کردار (اقبال) جس انداز میں اپنا ردِ عمل

ظاہر کرتا ہے اس سے وجودی فلسفہ داں و ادیب سارتر (SARTRE) کے ان الفاظ میں جان پڑ جاتی ہے کہ ”انسان پہلے وجود میں آتا ہے۔ اپنے آپ سے دوچار ہوتا ہے، دنیا میں اہل پڑتا ہے، اور اپنی تعریف بعد میں متعین کرتا ہے۔“ اس ردِ عمل میں ذکرِ عرب کا سوز بھی ہے اور عربی مشاہدات بھی، فکرِ عجم کا ساز بھی اور عجی تخیلات بھی۔

کس سے کہوں کہ نہ ہر ہے میرے لیے مئے حیات
کہنہ ہے بزمِ کائنات تازہ ہیں میرے واردات
کیا نہیں اور غزنوی کا رگہ حیات میں
بیٹھے ہیں کب سے منتظر اہلِ حرم کے سومنات
ذکرِ عرب کے سوز میں فکرِ عجم کے ساز میں
نے عربی مشاہدات نے عجی تخیلات
قافلہ حجاز میں ایک حسین بھی نہیں

گرچہ ہے تاب دار ابھی گیسوئے دجلہ و فرات
عرب و عجم سے مراد ساری کائنات ہے اور قافلہ حجاز کو کاروانِ حیات کی علامت سمجھیے، جیسے ایلٹ کی نظم ”دیرانہ“ محض جدید یورپ کا عکس نہیں بلکہ خود ضمیرِ آدم کا آئینہ ہے۔ اقبال کی شاعری میں حسین ایک نہایت ہی معنی خیز علامت کا درجہ رکھتے ہیں۔ یہ علامت مارٹن ہائیڈیگر (MARTIN HEIDEGGER) کے الفاظ میں ”ایک امکان ہے جس میں ہونے کی قوت موجود ہے اس کا وجود امکانات کا انتخاب ہے جو اس کے سامنے کھلے ہوئے ہیں۔“ اسی جوہرِ امکان کا دوسرا نام ہے عشق، جو اقبال کے نزدیک کائنات میں بھی جاری و ساری ہے اور روحِ آدم میں بھی۔ عشق یعنی خوب سے خوب تر کی تلاش، نئے امکانات کا انتخاب، شر سے ستارہ اور ستارے سے سورج کی گفتگو۔ اس طلب و تلاش کا مقصد لامحدود امکانات کا حامل وہ آئیڈیل ہے جسے اقبال کبھی سازِ ازل کا نعمۂ نایاب کہتے ہیں اور کبھی روحِ محمدؐ کے نام سے پکارتے ہیں۔ کبھی بندۂ مومن بتاتے ہیں اور کبھی مردِ ویش ایک ایسا دوست جس کی چاہ میں وہ خدا کو بھی پیچھے چھوڑ جاتا ہیں

اور اسے صاف صاف کہہ دیتے ہیں کہ :

تو باش اینجا و با خاصان میا میز کہ من دارم ہوائی منزل دوست
بعض وجودی فلسفیوں کی طرح اقبال کے نزدیک کائنات کسی پہلے سے بندھے ٹکے
منصوبے کی نقل نہیں بلکہ ایک اضافہ پذیر حقیقت ہے، ایک ایسی آیت جس کے معنی بڑے دیر یاب ہیں۔
آئیے کائنات کا معنی دیر یاب تو نکلے تری تلاش میں قافلہ ہائے رنگ و بو
اس موڑ پر آکر ساحت قلب و نظر میں ایک بار پھر وہ منظر گھوم جاتا ہے کہ :
آگ بجھی ہوئی ادھر ٹوٹی ہوئی طناب ادھر

کیا خبر اس مقام سے گزرے ہیں کتنے کارواں
ذوق و شوق کے ان قافلوں میں چاند تارے بھی ہیں اور مرغ و ماہی بھی، لیکن ان میں نہ تو
جلوتیان مدرسہ نظر آتے ہیں کہ وہ کوز نگاہ و مردہ ذوق کھڑے اور نہ خلوتیان میکہ
جو کم طلب و تہی کد نکلتے۔ رہا نظم کا مرکزی کردار سو وہ تو اسی راہ طلب کا راہ رو ہے۔
اس کے ہونٹوں سے آتشیں ترانہ ابل رہا ہے۔

میں کہ مری غزل میں ہے آتش رفتہ کا سراغ
میری تمام سرگزشت کھوئے ہوؤں کی جستجو
اور پھر اس کی یہ لذت اضطراب کہ :

فرست کشمکش مدہ این دل بے قرار را
یک دوشکن زیادہ کن گیسوئے تابدار را
جو تھے بند میں سفر کے سارے پڑا و پھرا ایک بار چشمِ تخیل کے آگے گھوم جاتے ہیں۔ لیکن
اس اضافے کے ساتھ کہ اس دفعہ ارتقائے عالم کے کتنے ہی محیط و حباب اور ذرہ و آفتاب و
انسانی تاریخ کے کتنے ہی سنجر و جنید اپنے جلال و جمال کا احساس دلاتے ہوئے محبوب اصلی اور
مطلوب آخری کی جستجو کا شوق بڑھاتے ہیں۔

لوح بھی تو قلم بھی تو تیرا وجود الکتاب گنبد آگینہ رنگ تیرے محیط میں حباب
عالم آب و خاک میں تیرے ظہور سے فروغ ذرہ رنگ کو دیا تو نے طلوع آفتاب

شوکت سحر و سلیم تیرے جلال کی نمود فقر جنید و بایزید تیرا جمال بے نقاب
 تکنیک کی آنکھ چولی یا یوں کہیے کہ پیش روی و عقب بینی یہیں پر ختم نہیں ہوتی۔ اس
 نقطے پر پہنچ کر نظم کا مسافر ایک مرتبہ پھر پہلے وجود میں آتا ہے، اپنے آپ سے دو چار ہوتا ہے، د
 میں ابل پڑتا ہے اور اس کے بعد اپنی تعریف متعین کرنے لگتا ہے ہائیڈ گرنے انسان کے وجود
 کو امکانات کا انتخاب قرار دیتے ہوئے لکھا ہے کہ ”چونکہ اس کا یہ انتخاب کبھی قطعی اور آخری
 نہیں ہوتا، اس لیے اس کا وجود ہمیشہ ہمیشہ کے لیے غیر معین ہوتا ہے، کیوں کہ وہ محدود و پابند
 نہیں ہے۔“ اقبال نے اپنے قافلہ ذوق و شوق کو جس انداز میں آخری موڑ لیتے ہوئے اور
 آگے بڑھتے ہوئے دیکھا ہے وہ بھی اس کے سفر کے لامتناہی ہونے کی ایک دھڑکتی دلیل ہے۔

تازہ مرے ضمیر میں معرکہ کہن ہوا عشق تمام مصطفیٰ عقل تمام لب لباب
 گاہ بجدی برد، گاہ بزور می کشد عشق کی ابتداء عجب، عشق کی انتہا عجب
 عین وصال میں مجھے حوصلہ نظر نہ تھا گرچہ بہانہ جو رہی میری نگاہ بے ادب
 اور مسافر کے لب پر سوز و ساز اور ہائے دہوسے محمور ایک ایسا نغمہ چمکتا ہے جسے گویا فطرت
 کے سارے مظاہر قدم بڑھا بڑھا کر گارہے ہیں:

گرمی آرزو و فراق، شورشِ ہا و ہوا و فراق
 موت کی جستجو فراق، قطرے کی آبر و فراق

اور قاری کو خوشی اس بات کی ہوتی ہے کہ وہ بوستانِ اقبال سے ہی دست
 نہیں لوٹ رہا ہے۔

ڈاکٹر عالم خوند میری

اقبال اور تصوف

کشش اور گریز

اردو کے دو بڑے شاعروں، غالب اور اقبال میں جہاں اور باتیں مشترک ہیں، وہیں تصوف سے ان کا ربط، ادبی اور فکری ناقدین کے لیے ایک مستقل مسئلہ ہے۔ غالب کی حد تک اس مسئلے کا ایک آسان حل یہ ہو سکتا ہے کہ اس مسئلے کو نظر انداز کرتے ہوئے اس کی شاعری کے دوسرے مادی اہم اور معنی خیز پہلوؤں پر اپنی توجہ کو مرکوز کر دیا جائے، لیکن جہاں غالب کی شاعرانہ فکر کا سوال سامنے آتا ہے، وہاں اس سوال سے نمٹنا بہر حال ناگزیر بن جاتا ہے۔ پھر بھی غالب کی حد تک یہ ضروری نہیں ہے کہ یہ بحث، ناقد اور قاری دونوں کے جذبات کو اس طرح براہِ نیچتہ کر دے کہ اصل مسئلہ ان اکائے ہوئے جذبات کے بادلوں میں چھپ جائے۔ اس کی وجہ صاف ظاہر ہے، غالب شاعر ہے اور بے غرض مفکر، اس کے پیش نظر کوئی ایسا مٹی یا اجتماعی نصب العین نہیں تھا جس کے حصول کو اس نے اپنی شخصی تقدیر کا مرکزی محرک قرار دے لیا تھا، وہ راز سے واقف ضرور ہے لیکن منصور کے انجام سے لرزاں بھی۔

آں راز کہ در سینہ نہا نست نہ عظمت

بردار تو اں گفت وہ منبر نتواں گفت

اقبال دار اور منبر کی نزاع سے نہ صرف واقف ہے بلکہ اس کی شخصیت میں ان کا زبردست تصادم ہے اور تناؤ بھی۔ اس نے روایتی منبر کو تو رد کر دیا لیکن نئے دور کے منبر کی تمنا اس کو ہمیشہ اکساتی رہی۔ دوسرے الفاظ میں منبر، اس کے لیے ایک ایسی تہذیبی علامت ہے جس کے سارے امکانات اس کے لیے ابھی ختم نہیں ہوئے ہیں۔ جہاں وہ ملا سے ناراض ہے وہیں مولاناؤں سے نہ صرف ربط قائم رکھنے پر مصر ہے بلکہ ایک مولانا سے اس کی عقیدت اس انتہا تک پہنچتی ہے کہ انھیں علوم اسلام کی جوئے شیر کے فرہاد کے لقب سے نوازتا بھی ہے۔ مطلب یہ نہیں کہ اس لقب میں کوئی مبالغہ تھا جو یہ صحیح ہو لیکن اسے صرف ایک ایسے پیر دانا ہی کی تلاش نہیں تھی جس کی رہنمائی میں وہ اپنے روحانی سفر کو طے کر سکتا بلکہ ایک ایسے معتبر فقیر کی بھی ضرورت تھی جس کی رہنمائی اس کو اس کٹھن سفر میں زندہ اور الحاد سے بھی محفوظ رکھ سکتی۔ جہاں وہ اگر خواہی حیات اندر خطر زئی کا قائل ہے وہیں وہ اجتماعی زندگی میں ایسے خطرات سے گریز کرنا چاہتا ہے جن سے ملت کے شیرازے کے کبھر جانے کا احتمال ہو، اسرارِ خودی سے رموزِ بے خودی کا سفر شاید اسی اندیشے کا آئینہ دار ہے۔ پیچ و تابِ رازی، اور سوز و سازِ رومی کے درمیان اس کو تب و تابِ رومی عزیز تر ہے لیکن اس کی زندگی کی راتیں، اسی کشمکش میں گزرتی رہیں۔ بوعلی کو تو اس نے اندر غبارِ ناقہ گم پایا لیکن رازی جیسے محتاط متکلم اور ابن تیمیہ جیسے فعال مصلح کی شخصیتیں اس کو اپنی طرف کھینچتی رہیں۔ عقدہٴ اضداد کی کاوش اس کو ہمیشہ تڑپاتی رہی۔ کبھی اس نے ان اضداد کی ترکیب پر قدرت حاصل کی تو کبھی یہ اضداد اس کی شخصیت کا ایک لاینحل تناؤ بھی بن گئے۔ اقبال کی شاعری غالب کے مقابلے میں نسبتاً زیادہ شفاف ہے لیکن چونکہ اس کی شخصیت میں شاعرانہ خلوص کا پلہ مکہ شاعرانہ کے مقابلے میں بھاری ہے، اسی لیے اس کی شخصیت کا تناؤ بھی، اکثر واضح اور کبھی کبھی مبہم، اس کی شاعری میں ترسیل پا جاتا ہے۔ قاری اگر مولانا ہو تو وہ اس تناؤ کا حل، رازی، ابن تیمیہ، شیخ احمد سرہندی اور گزنی

نادر شاہ، ابدالی، اور مولانا ندوی کے حق میں تلاش کر لیتا ہے، اور سوز و سازِ رومی کی تشریح اور تعبیر بھی، وہ سوادِ اعظم کے معیارات کو پیش نظر رکھتے ہوئے، اس انداز سے کر جاتا ہے کہ ملت کا مفاد، مجروح نہ ہونے پائے۔ اقبال سے زیادہ کسی دوسرے ذہن نے قرون وسطیٰ کے جامد ذہن کے خلاف احتجاج نہیں کیا اور شاید، اس سے زیادہ کسی کی آواز اور کسی کا پیغام، قرون وسطیٰ کی زنجیروں میں جکڑا نہیں گیا، وہ سرسید احمد خاں سے کہیں زیادہ عصری ہے لیکن، اس کی عصرت کو روایت میں رنگین شیشوں سے دیکھنا اتنا مشکل نہیں، جتنا سرسید کے ضمن میں مشکل ہے۔ اس کا ایک سبب یہ ہے کہ اقبال نے شاعرانہ رموز اور علامت کے ذریعے اپنی فکر کو پیش کیا، اور ایسے رموز اور علامت کا استعمال کیا، جن کی روایتی تعبیر مشکل نہ تھی۔ اس کی انگریزی نثر، ابہام سے بڑی حد تک پاک ہے اور اگر ابہام ہے بھی تو وہ فلسفیانہ ہے لیکن مشکل یہ ہے کہ سوائے ایک آدھ خطبے کے، اس کی نثر، ملت کے مسائل کا فوری حل پیش نہیں کرتی اور چونکہ ان کی زبان EVOCATIVE نہیں ہے اس لیے وہ مبر کے لیے موزوں بھی نہیں ہے۔ یہ نثر ایک ایسے کلچر کے لیے بھی موزوں نہیں ہے جس کے لیے پھلی کئی صدیوں سے، امروز، فردا، سے کہیں زیادہ اہم رہا ہے اقبال کو جہاں ایک مفکر شاعر کی حیثیت سے یہ احساس رہا کہ وہ نوائے شاعر فردا ہے وہیں ایک عملی انسان اور اجتماع کے ایک حساس رکن کی حیثیت سے، وہ امروز سے بھی نبرد آزما رہا۔ اقبال ایک سنجیدہ مفکر کی حیثیت سے اور خصوصاً ایک ایسے مفکر کی حیثیت سے جس نے وقت اور تاریخ کو اپنی فکر کا مرکزی مسئلہ قرار دیا تھا، امروز اور فردا کے حیاتی ربط کے گہرے شعور کا مالک ہے لیکن یہاں مشکل یہ ہے کہ خالص عملی سیاسی زندگی میں، امروز صرف فردا کے امکانات کا حامل نہیں رہتا بلکہ ایک خود مختار اور آزاد (AUTONOMOUS) نوعیت اختیار کر لیتا ہے۔ اسی لیے ایک حساس فرد کے لیے جس نے اپنی شخصی تقدیر کو اجتماعی تقدیر سے ہم آہنگ کرنے کی پُر خلوص تمنا کی ہو، فردا کے تخلیقی امکانات، ایک وجودی خطرہ (EXISTENTIAL RISK) بھی بن جاتے ہیں اس کے لیے ایاس (DESPAIR) کے درکھی وا کر دیتے ہیں۔ اقبال کی شاعری میں ان وجودی خطرات کا یا اندیشوں کا بار بار

احساس ہوتا ہے۔ جہاں وہ ایسے گناہ کو جو کارِ نادر ہو گوارا کرنے پر تیار ہے، اور اگر تقلید و دے شیوہ خوب پیمر ہم رہا اجداد رفتے بھی کہتا ہے تو وہیں اس دور میں آزادی افکار کو ابلیس کی ایجاد بھی قرار دیتا ہے۔ سطح میں ناقد، انھیں اقبال کی فکر کے تضاد قرار دیتا ہے لیکن دراصل یہ اس کی فکر کے ایسے لمحات ہیں اور جن کی ایسی وجودی بنیاد ہے کہ جن سے اس کی شخصیت کا تناؤ (TENSION) ظاہر ہوتا ہے اور اسی لیے اس کی شاعری کی زبان شفاف ہوتے ہوئے بھی صحائف کی طرح PARADOXICAL یا قول محال کے قریب پہنچتی ہے ایک اہم اعتبار سے اقبال کی فکر کے تناؤ، اس کی عصریت کے بھی آئینہ دار ہیں۔ دوسرے الفاظ میں ان میں اقبال کے عصر کے تمدنی تناؤ بھی نمایاں ہو جاتے ہیں۔ اس دور کا ایک اہم تمدنی تناؤ، جس کا اس موضوع سے راست تعلق ہے وہ ارضیت اور مادرائیت یا حال کے نقطہ زمانی اور ابدیت کے دوران، کا تناؤ ہے یا یہی تناؤ سیکولر یعنی دنیوی اور مقدس یا SACRED کی کشمکش میں بھی اپنا اظہار کرتا ہے۔ زماں یا وقت کے نقطہ نظر سے حال، تجزیاتی طور پر کتنا ہی غیر یقینی کیوں نہ ہو، وقت کے ادراک کے اعتبار سے اہم ترین جاتا ہے وقت کا یقیناً یہ تضاد ہے کہ ماضی اور مستقبل دونوں غیر موجود ہیں اور حال، نقطہٴ موهوم یہاں انسانی زیست میں بہر حال یہی نقطہٴ موهوم غیر معمولی قدر کا حامل ہے۔ ایک ایسے مفکر شاعر کے لیے جس کو تمدنی اور عملی امور سے بھی اتنا ہی تعلق خاطر ہو جتنا کہ وجود اور زیست کے انتہائی اور مادرائی مسائل سے حال کے مسائل بھی مساوی تشویش کے حق دار بن جاتے ہیں۔ انسانی شخصیت کا یہ بھی ایک PARADOX ہے کہ جن امور پر تہذیب کے استحکام کا دار و مدار ہے، تاریخ کے کسی ایک لمحہ وہی امور اس کی اپنی انفرادی روحانی آزادی یا دنیائی زبان میں روحانی نجات کے لیے غیر اہم نظر آتے، بلکہ رکاوٹ بن جاتے ہیں۔ دوستووسکی نیپٹے کیرکسگارڈ اور ایک حد تک کارل مارکس کی شخصیتیں اس PARADOX کی حزن آمیز علامتیں ہیں۔ اسلامی تہذیب کے اولین کلاسیکی دور میں حسین بن منصور الحلاج، بایزید بسطامی اور ذوالنون مصری ایک طرف تو دوسری طرف خالص فکری سطح پر ابن سینا الفارابی اور ابن رشد کی شخصیتیں اس تہذیبی تناؤ کی مثالیں فراہم کرتی ہیں۔

اسی لیے ان شخصیتوں خصوصاً پہلی صف کی شخصیتوں میں جہاں ایک غیر معمولی جاذبیت اور کشش ہے وہیں، شخصیت کی تمدنی سطح کے جاگتے لمحات ان سے خوف زدہ اور گریزاں نظر آتے ہیں۔ دوسرے الفاظ میں اجتماع، ان سے ایک نوع کا کشش، گریز (AMBI VALLENT) ربط قائم کرتا ہے۔ اسی لمحہ جب شخصیت ایک نیم خوابی کی کیفیت سے دوچار ہوتی ہے، ان سے کشش کا ربط قائم کرتی ہے اور جب مکمل طور پر جاگ اٹھتی ہے گریزاں بن جاتی ہے۔

اقبال اور تصوف کے ربط کی کئی سطحیں ہیں، اور ایک سطح اسی قسم کے تناؤ کی تصویر پیش کرتی ہے۔ تقریباً اسی دور کے ایک مغربی مسیحی مفکر و مصنف DEAN INGE نے صوفیانہ زندگی کے بارے میں اپنے اسی نوع کے ردِ عمل کا اظہار کیا تھا۔ INGE کو بھی قرونِ وسطیٰ کی مذہبی زندگی کے جس عنصر سے ناگواری کا احساس ہوا تھا وہ اس زندگی کی وافر مادرائیت اور تمدن یا CIVILIZATION اس نوع کی زندگی کا مخاصمانہ رویہ تھا، جس کا منظر اس کی نظر میں مراقبے سے غیر معمولی لگاؤ ہے۔ اس لیے اس کا اصرار تھا کہ ایشیائی صوفیانہ زندگی ان لوگوں کے لیے ایک پناہ گاہ تھی جنہوں نے تمدن سے تو اپنا ربط توڑ لیا تھا لیکن خدا سے منحرف نہ ہو سکے تھے۔ یعنی INGE کے لیے خدا اور تمدن میں کوئی نزاع ممکن نہیں ہے اور اسی لیے وہ حساس روحوں کے اس تناؤ کو سمجھنے سے قاصر رہا۔ یہ تناؤ بعض طبائع اور مزاج کے اس اختلاف کا منظر نہیں ہے، جس کی ترجمانی اسلامی تمدنی زبان میں صحواً در سکر کرتے ہیں بلکہ مذہبی تمدن کے اس گہرے اختلاف کا بھی آئینہ دار ہے جو خدا اور کائنات کی مطلق غیریت میں ظاہر ہوتا ہے۔

اجتماعی اور سماجی زندگی کی اعتباری خود مختاری یا AUTONOMY کے لیے ایک گہری سطح پر اس غیریت کا اقرار اور اس پر اصرار ضروری ہوتا ہے اور جہاں اجتماعی اور سماجی زندگی کی بنیاد ایک نوع کے خدا داد یا الوہی قوانین پر ہو غیریت کا یہ تصور ہی ان قوانین کے تقدس

1- DEAN INGE, CHRISTIAN MYSTICISM P. 12

2- IBID P. 115.

کے برقرار رکھنے کی ضمانت فراہم کرتا ہے۔ مثال کے طور پر ابن تیمیہ جیسے حساس مذہبی ذہن کے تصوف سے گریز کا ایک اہم محرک، ان الہی قوانین کا عملی زندگی میں احترام تھا۔ اس احترام کے استحکام کے لیے ابن تیمیہ اور ان کے متبعین کے نزدیک انسان کی عبدیت کا تصور مرکزی اہمیت رکھتا ہے یہ نقطہ نظر صرف اسلام کے دنیائی مکاتیب تک محدود نہیں رہا بلکہ حقیقت تو یہ ہے کہ یہ تمام سامی مذاہب یا ملت ابراہیم کی بنیادی خصوصیت ہے۔ انسان اور خدا یا خدا اور رب کے درمیان خلیج میں جس حد تک اضافہ ہوگا اسی حد تک انسان کی عبدیت مستحکم ہوگی۔ اور غالباً یہی سبب ہے کہ یہودیت عیسائیت اور اسلام کے عوالم میں صوفیانہ محرکات خصوصاً علمائے دین کی نظر میں مشترک طور پر مشتبہ رہے۔ مختلف عناصر میں، یہ ایک ایسا عنصر ہے جو ان ادیان کو خالص مشرقی ایشیائی ادیان سے ممتاز کرتا ہے جہاں ہندو اور بودھ ادیان میں صوفیانہ رجحان، بنیادی ہے اور جس کا اظہار کھلے طور پر ہوتا ہے، وہیں یہ رجحان مغربی ایشیائی ادیان میں تدریجاً دامن نقاب ظاہر ہوتا ہے اور کئی بھیس بدل کر اپنا اظہار کرتا ہے کہیں تو اس کا اظہار ایک طرح کی SURVEALISTIC TECHNIQUE اختیار کر لیتا ہے۔

اقبال کا تصوف سے ربط اس حد تک مخالفانہ یا منفی نہیں جس حد تک اہل ظواہر یا خالص دنیائی مکاتیب کا رہا لیکن یہ ضرور ہے کہ جہاں اس پر تاریخی تبدیلی کا رجحان غالب ہو جاتا ہے، وہاں اقبال کی ذہنی ہمدردی، اس گروہ کے ساتھ ہو جاتی ہے جس نے علانیہ طور پر تصوف اور صوفیہ کے خلاف موقف اختیار کیا تھا، یہیں حجاز اور عجم اس کے لیے باہم نقیض ہندی علامات بن جاتی ہیں۔ اقبال کے پرستار اہل ظواہر کے نزدیک یہ امر قطعی ہے کہ اس مرد مومن شاعر نے اس کشمکش اور نزاع میں عجم کو کلیتہً رد کر دیا تھا اور اس طرح صنم خانہ ہند سے کعبہ حجاز کو ایک پاس بان مل گیا تھا لیکن واقعہ یہ ہے کہ عجم سے اس کا گریز، تجزیہ نفسی کی زبان میں، اس سے اس کے غیر معمولی لاشعوری میلان کا پردہ دار ہے۔ اس کی شخصیت کا وہ پہلو، جہاں وہ ملت کی تقدیر کا ستارہ بن جانے کے ارمان رکھتا ہے، حجازی ہے لیکن یہ پہلو، اس کی شخصیت کا غیر شاعرانہ یا غیر تخلیقی پہلو ہے، اور اس اعتبار سے اس کا اثر خالص عصری تاریخ پر کتنا ہی گہرا اور بظاہر انقلاب

آفریں رہا ہو، اس کی شخصیت نے شاعرانہ رخ سے، جو دراصل اس کی شخصیت کا باطنی اور عمیق رخ ہے، نہ صرف یہ کہ ہم آہنگ نہیں بلکہ اندرونی طور پر متضاد م بھی ہے، یونگ (JUNG) کی اصطلاح میں اس کا مصلحانہ حجازی پہلو، ایک اعتبار سے وہ نقاب ہے یا PERSONA ہے جو اس کے اور اجتماع کے روابط کو نہ صرف سہل تر بناتا ہے بلکہ اس ربط کو ایک مخصوص تاریخی مفہوم بھی عطا کرتا ہے، لیکن جہاں تک اس کا شخصی لاشعور (PERSONAL UNCONSCIOUS) یا سایہ (SHADOW) ہے، وہ اہل باطن، صوفیہ اور حکمایہ یعنی THEOSOPHISTS سے مربوط ہے اپنی غیر شاعرانہ یا اجتماعی زندگی کے لمحات میں، جس کی بنا پر اس کا مرتبہ، مجددین کے قریب پہنچتا ہے بظاہر ایسا محسوس ہوتا ہے کہ وہ اپنے شخصی لاشعور سے برسرِ جنگ بھی رہا، اور یہی وجہ ہے کہ جہاں اس کی شاعری نثر کے قریب تر رہتی ہے، وہ خالصتہً اہل ظاہر نظر آتا ہے اور ان علما سے بے زاری کا اظہار کرتا ہے جنہوں نے اپنے تخیل کے سہارے قرآن کو ژند اور پاژند بنادیا لیکن جس حد تک اس کی شاعری نثر سے دور ہوتی ہے اور شخصی لاشعور کی سطح کو چھونے لگتی ہے وہاں اس کے تخیل کا پر پرواز، تاویل کی حد تک اہل باطن کی یاد دلاتا ہے اس کے خطبات کے بھی اکثر حصوں میں اس کی شاعرانہ شخصیت کا یہ پہلو اجاگر ہونے لگتا ہے اس مقام پر اس امر کی جانب اشارہ بے محل نہیں کہ اس کی شاعری کا وہ دور جولائے طور سے شروع ہوتا ہے زبورِ عجم سے گزرتا ہوا جب جاوید نامے تک پہنچتا ہے تو اس کی شاعرانہ شخصیت پر اس کا شخصی لاشعور بہ نسبت اسرار اور رموز کے زیادہ حاوی اور غالب نظر آتا ہے یہاں ایک اور امر کی جانب اشارہ ضروری ہے جس پر تفصیلی بحث کا یہ محل نہیں لیکن اندرونی سوا کی نقطہ نظر سے بات اہم ہے۔ اسرار کے اقبال نے حقیقتِ مطلق کا طاقت اور جبروت یا صرف جلال کی حیثیت سے شعور حاصل کیا اور شاید اسی بنا پر اس کی شخصیت نے بے خودی کو صرف اخلاقی معیار سے جانچا اور یہی معیار اس کی اجتماعی زندگی میں رہنمائی کرتا رہا۔ لیکن جہاں اس کی شاعرانہ فکر بدلتی رہی وہیں اس کی اجتماعی فکر بڑی حد تک رموز کے دور کی پابند رہی، اور اسی لیے یہ امر توجہ طلب بن جاتا ہے کہ اس کی باطنی زندگی کا وہ دور جہاں اس پر جمال بھی منکشف ہو رہا تھا، اس کی سیاسی اجتماعی زندگی کے عروج کا بھی دور ہے، دوسرے لفظوں میں اس کے PERSONA اور سائے یا شخصی لاشعور

میں ایک واضح صلیح پیدا ہو رہی تھی۔ اقبال کا سوانحی حزن یہ ہے کہ وہ ان دو پہلوؤں یعنی شخصیت کے اجتماعی اور خالص انفرادی پہلوؤں میں ربط پیدا نہ کر سکا۔ بظاہر یہ کمال نظر آتا ہے کہ وہ ان کو ایک دوسرے سے اس طرح بے تعلق رکھنے میں کامیاب رہا کہ ان میں کوئی نزاع یا شخصیت کا انتشار نظر نہیں آتا۔ شاید اس تاثر کا سبب یہ ہے کہ اسی دور میں اس کی شخصیت کا اصلی انفرادی پہلو اپنے تخلیقی اظہار کی محرک پر پہنچ جاتا ہے اور شاعرانہ کرشمہ امن دل کو اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ یہاں ایک غیر معمولی اہم سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ کیا اس دور میں اقبال کی شخصیت کسی نفسیاتی انتشار کا شکار رہی یا یہ کہ اس کے شخصی لاشعور میں ایک ایسا ARCHETYPE تھا جس سے اس نے روحانی فیض حاصل کرنے کی کوشش کی اگر اس دوسرے فریضے (HYPOTHESIS) کو نظر انداز کر دیا جائے تو اقبال کی شخصیت کا خلوص ایک بے رحم ناقد کے لیے مشتبہ ہو جاتا ہے اقبال کے شخصی لاشعور کا یہ ARCHETYPE سامی مذاہب کا پیغمبر یا PROPHET ہے جس کی ایک جاذب نظر تصویر خصوصاً پیغمبر اسلام میں نظر آتی ہے جس کی زندگی میں اگر ایک طرف تاریخ کی تبدیلی کا محرک نمایاں ہے جو انھیں عالمی تاریخی شخصیت (WORLD HISTORICAL) بناتا ہے تو دوسری طرف ایک ایسا رخ بھی ہے جو انھیں سرچشمہ وجود یا ایک حقیقی وقیوم خدا سے بھی قریب تر کرتا ہے۔

ان سامی پیغمبروں میں جہاں ایک پیغمبر مشاہدہ حق کی تمنا کرتے ہیں اور ارنی اور لن ترانی کا محاورہ بپا ہوتا ہے تو وہیں اپنی قوم کو فراغ غنہ کی غلامی سے آزاد بھی کرواتے اور ایک ایسی خدائی مملکت کی بنا بھی رکھتے ہیں جس کا نصب العین ان کی قوم کو ہزاروں سال حکومت اور انتشار کے دور میں بھی باہم دگر متحد اور ان کی قومیت کی بنیادوں کو مستحکم کرتی ہے۔ اسی قبیلہ ابراہیم کے ایک مبیل القدر پیغمبر جو اقبال کی امیدوں کا مرکز اور ان کا نصب العین ہیں ایک طرف لی مح اللہ کا منظر پیش کرتے ہیں اور مشاہدہ حق کے اہم ترین اور تقدیری لمحے میں اپنی شخصیت اور خودی کو برقرار رکھتے ہیں تو دوسری طرف ایک نئی تہذیب اور ایک نئے تمدن کے قیام کے انقلاب آفریں عمل کا ذریعہ بھی بنتے ہیں۔ اقبال نے اپنی شخصیت میں طور سینا اور فراغ غنہ کے خلاف کشمکش اور محرک ہجرت اور تاریخ ساز عمل کے الجواب کو انسانی تاریخ

کے ایک خاص لمحے میں یا ایک مخصوص *HISTORICAL JUNCTURE* میں ختم کرنے کی ناکامی ہی لیکن پھر خلوص کوشش ضرور کی ہے۔ اسی امر کی صوفیانے ایک نبی کی نبوت اور اس کی ولایت کے لاینفک عناصر سے تعبیر کی تھی، پیغمبروں کی سوانح کا ایک کمال یہ تھا کہ ان دو پہلوؤں میں ایک مضبوط باطنی اتحاد تھا، اقبال کے لیے یہ اجتماع ایک نصب العین ہی رہا اور اس کی سوانح کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ تاریخ ساز عمل، اصطلاحی انداز میں کردار یا سنت نہ بن سکا، اسی لیے وہ ایک لاشعوری سہارا یا نقاب ہی رہا، نقاب کی اجتماعی افادیت یہ ہے کہ اسی کے ذریعے فرد، سماج سے روشناس ہوتا اور اپنا مقام یا رول حاصل کرتا ہے۔ اقبال اس حد تک اس منزل سے کامیاب گزرا اور ظاہری نظروں کے لیے وہ ایک ایسا مجتہد بن سکا جس نے نئے نئے عمل تصوف کے خلاف ایک زبردست جنگ کی۔ لیکن تصویر کا دوسرا پہلو اور یقیناً زیادہ تابناک پہلو یہ ہے کہ بالآخر اس کا شخصی لاشعور، یعنی صوفیا کی اصطلاح میں ولایت کا رول اس کا اصلی کارنامہ بنا — یقیناً نبوت اور ولایت کی یہ اصطلاحیں قرون وسطیٰ کی دنیائی زبان سے اس حد تک مربوط ہیں کہ انھیں قدرے متبرّا اور جذبات سے عاری اصطلاحوں کی طرح استعمال نہیں کیا جاسکتا اور خصوصاً اول الذکر یعنی نبوت کی اصطلاح کو۔ لیکن انھیں دنیائی زبان میں ملکات کے طور پر بھی استعمال کیا جاسکتا ہے جن کا منصب سے راست ربط نہیں۔ بات کو واضح کرنے کے لیے یہاں اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ حکما اور صوفیا اسلام کے نزدیک ہر نبی کی شخصیت میں ولایت کا ایک عنصر ہوتا ہے جس کی وجہ سے نبی، خدا سے قربت اور محبت کا شرف حاصل کرتا اور اسی فیض کو نبی کی حیثیت سے خدا کی مخلوق تک پہنچاتا ہے۔ صوفی حکما کے درمیان اس بحث نے کافی اہمیت حاصل کر لی تھی کہ نبی کی شخصیت کا کون سا پہلو افضل اور اہم تر ہے۔ اقبال نے اس بحث میں اس گروہ کا ساتھ دیا جس کے نزدیک نبوت کا منصب اہم تر اور افضل ہے اور اس بحث میں اسی کا محرک، خالص دنیائی نہیں بلکہ تاریخی اور نتائجی یا *PRAGMATIC* تھا۔ اس کے نزدیک نبی کی یہ خواہش کہ وہ اپنے وجدانی، روحانی تجربے کو ایک زندہ عالمی طاقت بنادے اس کی شخصیت کا غالب محرک رہتی ہے اسی لیے عزلت سے دنیا کی طرف اس کی مراجعت نبی کے

مذہبی تجربے کا ایک نوع کا تائیدی امتحان فراہم کرتی ہے اور ماحول کی مزاحم مادی قوتوں کو بدلنے کے دوران بنی اپنے نفس کے لیے اپنے آپ کو یعنی اپنی شخصیت یا خودی کو دریافت کرتا اور تاریخ کے سامنے خود کو پیش کرتا ہے۔ اس مقام پر اقبال نے ایک اہم اور اس بحث کے لیے موزوں اس نکتے کی تشریح کی ہے کہ نبوت دراصل یعنی اپنی اصل میں یا GENTRIE POINT OF VIEW سے ایک صوفیانہ تجربہ ہے لیکن ایک ایسا تجربہ جس میں وجدانی شعور تاریخ کے ساحل کو توڑتا ہوا اجتماعی زندگی کی طاقتوں کو از سر نو منظم کرنے کے مواقع تلاش کرتا ہے۔ ایک دوسرے مقام پر اس نے اس امر کو بھی واضح کیا ہے کہ صوفیانہ تجربہ 'علم کے نقطہ نظر سے ایک ABNORMAL یا معمول سے منحرف تجربہ نہیں بلکہ عام شعور یا NORMAL CONSCIOUSNESS سے اس مفہوم میں مربوط ہے کہ وہ آخر الذکر کی توسیع ہے۔ جاوید نامہ میں بھی نقطہ نظر معراج نبوی کی تشریح و تعبیر میں اس طرح نمایاں ہو جاتا ہے۔

از شعور است این کہ گوئی نزد و دور

چیت معراج؟ انقلاب اندر شعور

انقلاب اندر شعور از جذب و شوق

دار ہاند جذب و شوق از تحت و فوق

یا

چیت معراج؟ آرزوئے شاہدے امتحانے روبروئے شاہدے

اس مقام پر اقبال نے قرون وسطیٰ کی اس قدیم اور معرکہ آرا بحث کو کہ معراج نبوی محض ایک روحانی تجربہ تھا یا ایک جسمانی سفر ایک نیا بُعد یا DIMENSION بھی عطا کیا ہے کوئی شعوری تجربہ ایسا نہیں ہو سکتا جس میں کسی نہ کسی معنی میں انسانی جسم شامل نہ ہو لیکن ضروری نہیں کہ ہر ایسے تجربے کا ہم خالص مکانی انداز میں تصور کریں۔ جملہ محترضہ کے طور پر اور بحث کو واضح

۱۵ ملاحظہ ہو اقبال کا خطبہ اسلامی تہذیب کی روح خطبہ نمبر ۵

۱۶ ایضاً صفحہ ۱۲۲-۲۵

۱۷ پہلا خطبہ

کرنے کے لیے اس امر کی طرف اشارہ ضروری ہے کہ جہاں پچھلی بحثیں ایک ماقبل سائنسی یا *PRE-SCIENTIFIC* علمیاتی اور کوفیاتی یا *COSMOLOGICAL* حکیمانہ پس منظر رکھتی تھیں، وہیں اقبال کا انداز فکر سائنسی دور کا ہے اور اسی لیے اس نوع کے اعلیٰ تر مذہبی تجربات کی تعبیر کے لیے اس کو اس بات کی ضرورت نہیں رہی کہ وہ ازکار رفتہ *cosmology* کا سہارا لے۔ لیکن اہم تر امر یہ ہے کہ تجربے کی نوعیت یا ماہیت مجروح ہونے نہیں پاتی۔

اس بیان سے دو معنی خیز نتیجے برآمد ہوتے ہیں۔ ایک تو یہ کہ نبی کا روحانی تجربہ صوفی کے وجدانی تجربے سے اپنی اصل یا جنس میں مختلف نہیں اور دوسرے یہ کہ نبی اور ولی یا صوفی کا فرق تجربے کی سطح پر نہیں ہے بلکہ تجربے کے بعد تاریخ کی جانب ان کے رویوں میں ہے۔ نبی خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب اپنا رخ موڑ دیتا ہے۔ اس سفر کا رخ کبریائی سے مصطفائی کی سمت میں ہوتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں نبی کی ذات کبریائی اور مصطفائی کے ایک *TENSION* یا تناؤ کا منظر پیش کرتی ہے۔ اقبال کے نزدیک یہ تناؤ ہی خودی یا شخصیت کے ارتقا اور استحکام کا ضامن ہے۔ گویا اقبال کو صوفی یا اس کے کامل تر اظہار ولی سے تجربے کی حد تک اختلاف نہیں ہے بلکہ ان سے اس کی شکایت یہ ہے کہ وہ خلوت میں گمشدگی کو پسند کرتے اور شخصیت کے *TENSION* سے ایک نوع کا فرار اختیار کرتے اور اس طرح تاریخ کے عمل سے اپنے آپ کو بے تعلق کر لیتے ہیں وہ نیٹے سے اس بات میں اتفاق کرتا ہے کہ وہی جس کی شخصیت تاریخی عمل میں موجود ہے، تقدیر کی حامل ہے *ONE WHO HAS HISTORY HAS DISTINY*۔ تقدیر اور تاریخ کا یہ ربط تمام پیغمبرانہ سائنسی مذاہب کا ایک ایسا مشترک عنصر ہے کہ جس کا نمایاں اظہار ہمیں ان مذاہب کے بیسویں صدی کے تمام حساس مفکرین کی فکر میں نظر آتا ہے۔ مسیحیت اور اسلام میں جہاں اس کا اظہار شہادت یا *WITNESS* کے بیخ استعارے میں ہوتا ہے، وہیں یہودیت

۱۰ اشارہ ہے:- خودی کی جلوتوں میں مصطفائی :- خودی کی خلوتوں میں کبریائی

زمین و آسمان دکرسی و عرش :- خودی کی زد میں ہے ساری خدائی

۱۱ خطبات

میں تاریخی عمل میں راست شرکت، اس نقطہ نظر کو ابھارتی ہے۔ اسی کو اقبال نے جاوید نامے میں 'بروجود خود شہادت خواستن' کے الفاظ میں ظاہر کیا ہے۔ اگر اس شہادت خواستن کے رمز پر غور کیا جائے تو اقبال کی حد تک یہ بحث بے معنی ہو جاتی ہے کہ وہ وحدت الوجود کا قائل ہے یا وحدت شہود کا کیوں کہ جہاں وہ بر مقام خود رسیدن زندگی است بذات را بے پردہ دیدن زندگی است کا آرزو مند ہے، وہیں اس تجربے کا شاہد بننے کا بھی تمنا ہے اور یہی وہ نکتہ ہے جس کو

MASSIGNON نے سامی مذاہب کا ایک مشترک جزو یعنی TESTIMONIAL MONISM کہا ہے۔ اسی شہادت کا ایک پہلو یہ ہے کہ 'امتحانے رو بروئے شاہدے' کے تجربے کے بعد 'بنی تاریخ ساز عمل کا رہنما بن جاتا ہے جس عمل کی علامت ہجرت ہے گویا ہجرت، خلوت سے جلوت یا انجمن کی جانب ایک انقلابی سفر ہے۔ صوفی، خلوت تک پہنچتا ہے، لیکن اس امانت سے بے خبر ہو جاتا ہے جس کو مصطفیٰ نے قبول کر لیا تھا اور جس کی تکمیل کو انھوں نے اپنا منصب بنالیا تھا۔ اقبال کے عشق مصطفیٰ کا راز اسی میں پنہاں ہے، وہ اپنے پیغمبر کی مکمل شخصیت سے عشق رکھتا ہے جس میں ان کا عمل اور ان کی تکمیل شدہ آرزو یعنی معراج دونوں عیاں ہیں۔ اقبال کی فکر بیسویں صدی کی معنی خیز فلسفیانہ روایت کی حامل ہے یعنی وہ جدلیاتی ہے اور اسی لیے TENSIONS یا تناؤ کو رد نہیں کرتی بلکہ انھیں شخصیت کا ایک اہم عنصر تصور کرتی ہے، اقبال کے اکثر شارحین نے اس کی فکر کے اس جدلیاتی عنصر کا پوری طرح ادراک نہیں کیا کیوں کہ انھوں نے یا تو بعض قرون وسطیٰ کی اصطلاحوں میں، اس کی فکر کا ادراک کرنے کی کوشش کی یا صرف ارتقائی نظریے کا سہارا لیا۔ لیکن ایک اہم نکتہ نظر انداز ہو گیا کہ اقبال کی فکر کے دو پہلو، یعنی عارفانہ اور عصری حکیمانہ جہاں ایک جدلیاتی کیفیت پیدا کرتے ہیں، وہیں ان میں ناقابل حل تضاد نہیں ہے۔ اسی جدلیاتی کیفیت کا دوسرے لفظوں میں ابدیت اور وقت کی کشمکش یا ان کے تضاد میں اظہار ہوتا ہے۔ اقبال کی شاعرانہ فکر میں اس تضاد کا اظہار اقرار اور شکست زماں کی جدلیت میں ہوتا ہے۔ ایلیٹ بھی اس تجربے سے گزرا تھا جب اس نے کہا:

TO APPREHEND

THE POINT OF INTER SECTION OF THE TIMELESS WITH TIME

IS AN OCCUPATION FOR THE SAINT. لے

دلی یا صوفی کا منصب اس تقاطع کا ادراک ہے، یعنی یہ کہ یہ تقاطع خود ایک ابدی عمل یا EXTERNAL EVENT ہے۔ جہاں اسی تقاطع کا ادراک تمام صوفیانہ تجربوں کی اساس ہے، وہیں اس کی تبصیر کائنات اور عالم انسانی کی جانب صوفی کے رویوں کو مختلف سمتوں میں منتشر کر دیتی ہے۔ تقاطع یا اتصال کے تجربے کا لہجہ اسے خود اپنے مفہوم کے اعتبار سے زمان اور لازماں دونوں عوالم میں شریک رہتا ہے، جہاں تک اس عرفان کا تعلق ہے وہ اقبال یا برگساں کی اصطلاح میں دورانِ خالص ہے لیکن عارف کی سوانح عمری کے اعتبار سے وہ ایک لمحہ ابد ہے۔ یہیں یہ نکتہ برآمد ہوتا ہے کہ وہ لمحہ ابد ہوتے ہوئے بھی ایک زمانی نقطہ بھی ہے یعنی اس کی ایک تاریخ یا DATE ہوتی ہے لیکن چونکہ کیفیت کے اعتبار سے یا تجربے کی زبان میں زمان سے ماورعی ہو جاتا ہے اسی لیے زمان یا TIME سے اس کا رشتہ ٹوٹ جاتا ہے، اب سوال یہ ہے کہ کیا یہ تقاطع صرف اسی لمحہ ہوتا ہے جب عارف اس کا کشف کرتا ہے یا یہ ایک ہر لمحہ موجود حقیقت کا عرفان ہے۔ دوسرے افظوں میں کیا یہ ایک ایسی ابدی حقیقت ہے جس کا صرف عرفان صوفی یا ولی کے لیے مخصوص ہے اور جس کو وہ اس ذریعہ علم سے حاصل کرتا ہے جس کو وجدان کا نام دیا گیا ہے۔ اگر ہم اس تعبیر کو اختیار کریں تو اس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ زمان اور ابدیت ایسے عوالم کی جانب اشارہ کرتے ہیں یا ایسے عوالم کی علامات ہیں جو ایک دوسرے سے اپنی نوعیت میں مختلف ہیں لیکن جن میں ہر لمحہ ایک طرح کا تقاطع واقع ہوتا رہتا ہے ایلپیٹ کا مفہوم یہی ہے اور اقبال بھی اس سے متفق ہے۔ بظاہر اس نقطہ نظر پر ثنویت کا گماں ہو سکتا ہے لیکن برگساں اس لیے حق بجانب نہیں کہ یہ دو متوازی عوالم نہیں ہیں بلکہ دو تقاطع پذیر حقیقتوں کی ترجمانی کرتے ہیں۔ اقبال کے الفاظ میں "حق تو یہ ہے کہ مادہ روح ہے زمان و مکان کے حوالے سے

پیش کش (THE DRY SALVAGES) کراچی

خاک

اور وہ وحدت جس کا نام انسان ہے، جسم ہے۔ جب وہ خارجی عالم کے درمیان عمل کرتا ہے اور ذہن یا نفس ہے جب ہم ان مقاصد کے حوالے سے اس کا ادراک کرتے ہیں، جو اس کا نصب العین ہیں۔^۱ یا واضح تر الفاظ میں، آخری حقیقت قرآن کے اعتبار سے روحانی ہے اور اس کی حیات مشتمل ہے، اس فعلیت پر جو عالم زماں میں انجام دیتی ہے۔ روح فطری، مادی اور دنیوی سطح پر اپنی فعلیت کے مواقع دریافت کرتی ہے اس اعتبار سے وہ تمام جو SECULAR یا دنیوی ہے اپنے وجود کی گہرائی میں مقدس یا SACRED ہے۔^۲

یعنی دنیوی یا مقدس یا زمانی اور ابدی کے مطلق امتیاز یا ان دو عوالم کے درمیان مطلق فرق کا شاید تجربہ نہیں ہے۔ بلکہ اس تجربے کی یہ ایک تعبیر ہے جس میں ابد اور زمان، ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے گزر جاتے ہیں۔ اگر صوفی اس لمحہ عالم ابدیت کی سیر میں گم ہو جائے تو زمانی عالم TIME ORDER یا عالم خارج، اس کی نظر میں حلقہء دام فریب بن جاتے ہیں اور وہ اپنی نجات اس دنیا سے اور زمانی نظام سے مستقل گریز میں تلاش کرتا ہے لیکن ایسا صوفی جس نے نبوت سے بھی فیض حاصل کیا ہو یا جس میں ملکہ نبوت بھی موجود ہو وہ زمانی نظام سے گریز کی راہ اختیار نہیں کرتا بلکہ اس نظام کو ابدیت کے نور سے روشن کرنے کی کوشش کرتا ہے اقبال کے نقطہ نظر سے ابدیت سے صوفی کا گہرا ربط، جس کی بنا پر زمانی روابط اس کی نظر میں غیر حقیقی نظر آتے ہیں، دراصل وقت سے اس کے مستقل اور مکمل انقطاع کا مفہوم نہیں رکھتے۔ صوفی اور نبی دونوں تجربے کی عام سطح پر مراجعت کرتے ہیں لیکن اس فرق کے ساتھ کہ نبی کا تجربہ انسانیت کے لیے لا محدود امکانات کا حامل بن جاتا ہے۔^۳

دوسرے الفاظ میں اگر نبی نے بھی زمانی نظام کا جس پر تاریخی وقت کا دار و مدار ہے، انکار کیا ہوتا تو وہ تاریخ کی تبدیلی کا وسیلہ نہ بنتا گویا نبی اور صوفی ایک ہی نوع کے تجربے سے دوچار ہوتے ہیں لیکن اپنی شخصی ذمہ داریوں کی بنا پر وہ اس تجربے کی مختلف انداز سے تعبیر کرتے ہیں۔ یہاں اہم بات یہ ہے کہ اقبال کے نزدیک تجربہ اور تعبیر ایک دوسرے سے

مختلف نہیں ہیں بلکہ اصل تجربہ ناقابلِ اظہار ہے اور جس سے انسانی زبان میں اظہار ہوتا ہے وہ تجربے کی تعبیر ہے اور جس عمل میں شخصیت ایک لازمی عنصر کی حیثیت سے ہمیشہ شامل رہتی ہے۔ اسی لیے نبی اور صوفی کا فرق شخصیت کے ارتقائی منازل میں پنہاں ہے۔ دونوں عرفانِ ذات کا فیض حاصل کر سکتے ہیں لیکن اگر اول الذکر، مازع البصر و ماطنی کا منظر پیش کرتا ہے تو دوسرا عالم غیب میں اس طرح گم ہو جاتا ہے کہ عالم شہادت اس کی نظروں میں کوئی قدر اور قیمت نہیں رکھتا۔ جس کا نتیجہ زمانی عالم سے جس میں انسانی وجود بھی شامل ہے کامل انقطاع ہوتا ہے وہ اس طرح مست مٹے ذات ہو جاتا ہے کہ عالم کی اس کو خبر نہیں رہتی اور اس امانت سے وہ بے فکر ہو جاتا ہے جس کو اپنے ازلی سرور کی قیمت پر اس نے اختیار کیا تھا۔

اقبال کو ابد اور زمانے کے تناؤ کی برقراری ہی میں انسانی شخصیت کی تکمیل کے امکان نظر آتے ہیں اسی لیے وہ ایسے مردِ مومن کا جو یا ہے جو لمحہ وصل سے یعنی لمحہ ابد سے لمحاتِ فراق کی جانب واپس آنے کی طاقت رکھتا ہے جن میں تخلیق کے امکان پوشیدہ ہیں کیوں کہ اب تک ہے اور انسانی عمل سے بے نیاز — عمل اور خصوصاً انقلابی عمل ہی PERSONA اور سائے یا شخصی لا شور کے درمیان واسطے کا فرض انجام دیتا ہے اور اسی MEDIATION میں ایک مکمل (WHOLE) اور مربوط یا INTEGRATED شخصیت تشکیل پاتی ہے جس کے لیے اقبال نے مردِ مومن کی علامت وضع کی اور جس کو یونگ نے INDIVIDUALS یا فرد کا نام دیا۔ انقلابی عمل کا رشتہ اگر ابد سے یعنی ابدی قدروں سے ٹوٹ جائے تو یہ عمل زمانے کا یعنی لمحہ حال کا پابند ہو جاتا اور ماضی اور مستقبل سے اس کا رشتہ کلیتہً علی نوعیت کی صورت اختیار کر لیتا ہے اور اگر صوفی مربیہ میں صرف ابد کا سرور حاصل کرنے کی جستجو کرے تو وہ عالم انسانیت کے لیے اپنی معنویت کھو دیتا اور تاریخ کے لیے معدوم ہو جاتا ہے۔ جاوید نامے میں جہاں دوست یعنی وشوا متر کو جہاں شرق سے یہ شکایت ہے کہ اس نے حق کو تو دیکھا لیکن عالم سے بے گمانہ ہو گیا تو غرب پر اس کا الزام یہ ہے کہ وہ عالم میں کھو گیا اور اس نے حق سے بے نیازی اختیار کر لی۔ جاوید نامے کے آخری حصے میں جہاں زندہ رود، جمال اور جلال کی تجلی حاصل کرتا ہے اس پر یہ راز منکشف ہوتا ہے۔

بے تجلی نیست آدم را ثبات جلوہ ما فرد و ملت را حیات
ہر دواز تو حید می گیرد کمال زندگی اس را جلال آں را جمال
اس سلیمانی است آن سلمانی است آں سراپا فقر و اس سلطانی است

”ابدیت، تغیر اور تنوع ہی میں اپنا اظہار کرتی ہے اور وہ انسانی اجتماع کو حقیقت کے اس عرفان پر جس کی بنیاد ہو، ثبات اور تغیر کے دونوں اصولوں پر اپنی حیات اجتماعی کی تشکیل کرنی ہوتی ہے۔“

اقبال اور تصوف کا ربط زمانے اور ابدیت کے اسی تناؤ یا TENSION میں پنہاں ہے وہ افراد اور اجتماع دونوں میں اس تناؤ کو زندہ اور بیدار کرنا چاہتا ہے، جس کے بعد ہی تین سو سال سے بند ہند کے میخانوں کے در، وا ہو سکتے ہیں۔

ڈاکٹر شکیل الرحمن

اقبال اور تصوف

اقبال صوفی نہیں تھے لیکن ہر بڑے شاعر کی طرح ایک مابعد الطبیعیاتی ذہن رکھتے تھے۔ تصوف اور مابعد الطبیعیات کی رومانیت اور جمالیات میں شعوری اور غیر شعوری طور پر انھوں نے کشش محسوس کی تھی اور اپنے تجربوں میں ان کی روشنی کو جذب کیا تھا۔

اقبال کی شخصیت کی دو بہت واضح جہتیں ہیں جنہیں ہم ”شاعر اقبال“ اور ”دانشور اقبال“ کی اصطلاحوں سے بہت حد تک سمجھ سکتے ہیں۔ میرا یہ خیال ہے کہ اردو کی ادبی تنقید نے ان جہتوں کو پہچاننے کے باوجود انھیں ایک دوسرے میں جذب کر کے دیکھا ہے اور ”اقبال شناسی“ میں دشواریاں پیدا ہوئی ہیں۔ دانشور اقبال کے دباؤ کی وجہ سے شاعر اقبال کے چیلنج کا جواب اردو ادبی تنقید نے ابھی تک جم کر نہیں دیا ہے۔ اس دباؤ کے متعلق اپنی رائے جیسی بھی ہو، ہم اس ”دانشوری“ سے دبے زیادہ ہیں۔ ”دانشور اقبال“ کا بنیادی رجحان ”افلاطونی“ تھا یعنی سماج اور معاشرے کی نگرانی اور کل علوم کی نگہبانی کرنے کا پروقاہ رجحان۔ نفسیاتی نقطہ نظر سے اقبال اور افلاطون کے اس رویے میں بنیادی طور پر کوئی فرق نہیں ہے۔ دانشور اقبال ہی نے تصوف کی رومانیت اور اس کی جمالیات سے الگ ہو کر ”توحید وجودی“ اور ”وحدت الوجود“ کی مخالفت کی ہے اس لیے بھی ان کے نزدیک ”اسلامی تصوف“ کے صدیوں کے سفر کے تجربوں اور ”قرآنی صوفیت“ میں فرق ہے۔

اس سچائی کے باوجود وحدت الوجود ان کے آرٹ کا جوہر بھی بنا ہے۔ "اسلامی تصوف" کی تاریخ کا مطالعہ کرتے ہوئے غیر اسلامی عناصر کی آمیزش اور "قرآنی صوفیت" کے فقدان کے احساس نے وجودی فلسفے کی مخالفت پر مجبور کیا تھا۔ انھوں نے شدت سے محسوس کیا کہ مثالی اور اثراتی فلسفے کے علاوہ اسلامی تصوف پر ویدانت، بدھ ازم اور عیسائیت کے گہرے اثرات ہیں اور یہ حقیقت بھی ہے۔ صدیوں کے انسانی تجربوں کے سفر میں تصوف اور مختلف صوفیانہ افکار و خیالات کی آمیزش کی ایک بڑی تاریخ رہی ہے اور یہ مشرق کے انسان کے تجربوں کی ایک بڑی میراث بھی ہے۔ ظاہری اختلافات اور مختلف راہوں کے باوجود منزل کی پہچان کم و بیش ایسے تمام تجربوں میں ایک جیسی ہوئی ہے۔ دانش و اقبال کی شخصیت کی یہ جہت مختلف ہے۔ مزاج مختلف ہے۔ کل علوم کی نگرانی کے فرض کا احساس دانش و اقبال کو بہت حد تک افلاطون کے بنیادی رویے سے قریب تر کر دیتا ہے۔ یہ دانش وری اپنے بنیادی رویے کے ساتھ شاعری میں بھی شامل ہوتی ہے، اور تصوف، فلسفہ، آرٹ یا فنون لطیفہ کے متعلق اظہار خیال کرتے ہوئے بے اختیار ظاہر ہوتی ہے۔ اقبال اپنے عہد کے ایک بڑے دانش ور ہیں ان کا مطالعہ بہت وسیع اور گہرا ہے اور بلاشبہ وہ اردو کے سب سے پڑھے لکھے شاعر ہیں۔ ان کا ذہن متحرک اور فعال ہے۔ ایک بہتر تجزیاتی شعور رکھتے ہیں ان کا جمالیاتی ادراک اسی تجزیاتی ذہن کا کرشمہ ہے۔ فلسفہ اور مختلف علوم کے مطالعے سے انھوں نے اپنا ایک زاویہ نگاہ تراشا تھا اور اسے ہمیشہ محبوب رکھا تھا۔ بڑے فن کاروں کی تخلیقات کے پیچھے ان کے تجزیاتی ذہن کی پہچان کسی نہ کسی طرح عطا کر دیتا ہے ماضی اور عہد اور زمانے کا علم حس فن کاروں کے ذہن کو تجزیاتی بناتا ہے لیکن تخلیقی ذہن، بصیرت اور مسرت عطا کرتا ہے۔ سچائیوں کی نئی دریافت کرتا ہے۔ ان میں نئی معنویت اور تہم داری پیدا کرتا ہے تخلیقی تجزیاتی ذہن اپنے طور پر سچائیوں کی بازیافت اور نئی دریافت کرتا رہتا ہے، اور ان کی شاعریوں کی نئی کیفیتوں سے آگاہ ہو کر ان کا احساس اور ادراک اس طرح عطا کرتا ہے کہ بصیرت کے ساتھ جمالیاتی آسودگی اور مسرت بھی حاصل ہوتی ہے۔ غالب کو جو ماضی بلا تھا اور جو عہد نصیب ہوا تھا انھوں نے اس کے اندر ہی اپنا زاویہ نگاہ خلق کیا تھا۔ ان کے

متحرک اور مثالی تجزیاتی ذہن نے اپنے ماضی اور اپنے عہد کے علوم سے ایک باسانی رشتہ قائم کیا تھا۔ اور اپنی روایات کے باطن میں اتر کر نیا عرفان پایا تھا۔ ظاہر ہے اقبال کو غالب سے بڑا ماضی ملا تھا اور غالب سے زیادہ بڑا اور پیچیدہ اور مرکب عہد ملا تھا۔ فلسفہ، منطق اور سائنس نے افکار اور خیالات کی دنیا میں غور اور فکر کی نئی راہیں کھول دی تھیں۔ مشرق، مغرب سے زیادہ قریب تھا۔ مغربی علوم کو اقبال نے مغرب میں بیٹھ کر دیکھا اور پہچانا تھا۔ اور ان کی روشنی میں اپنے طور پر بہت سی سچائیوں کو سمجھنے کی کوشش کی تھی۔ بے چین اور مضطرب شخصیت نے اپنے تجزیاتی ذہن سے ماضی اور حال کے فلسفیانہ اور مذہبی خیالات اور تصورات کا اپنے طور پر تجزیہ کیا، کائنات کا تجزیہ کیا۔ مادی اور روحانی زندگی کا تجزیہ کیا۔ اس تجزیاتی ذہن نے علم کے دائرے کو اپنے لیے قدم قدم پر وسیع کیا ہے۔ ایک بات واضح کر دوں۔ چھوٹے اور بڑے ماضی اور کم پیچیدہ اور زیادہ پیچیدہ عہد سے فن کار چھوٹے بڑے نہیں ہو جاتے۔ معاملہ ”وژن“ کا ہے۔ اخلاق، ”وژن“ ماضی کی روایات اور اپنے عہد کی اقدار سے کبھی کبھی وہ ادراک پالیتا ہے جو آنے والی صدیوں میں بڑے فن کاروں کو حاصل نہیں ہوتا۔ غالب نے بھی اپنے عہد میں یہ ادراک پایا تھا۔ کہنے کا مطلب صرف یہ ہے کہ اقبال کا عہد فکری تحریکوں اور علوم کی روشنیوں کا عہد ہے۔ سیاسی نظریوں کی شکست و ریخت اور جاگیرداری، سرمایہ داری، شہنشاہیت اور جمہوری اقدار کی کشمکش کا عہد ہے اور اقبال کے تجزیاتی ذہن نے اپنے عہد کا اپنے طور پر تجزیہ کیا تھا۔

اقبال کے شعری تجربے جن جمالیاتی ادراک کی عظمت کا احساس دیتے ہیں، ان کا رشتہ شاعر کے تخلیقی تجزیاتی ذہن سے بہت گہرا ہے۔ اگر ہم اقبال کے تجزیاتی ذہن کے عمل اور اس کی کیفیات کو کسی حد تک سمجھ لیں تو اندازہ ہو گا کہ ان کے فنی تصورات اور ان کی علامات اور ان کے تجربات اور خیالات زمانے کے محض وقتی تقاضوں کا نتیجہ نہیں بلکہ یہ سب ٹھوس بنیادوں پر قائم ہیں اور ماضی اور حال کے ایک نئے رشتے کا احساس کرتے

ہیں۔ ”تشکیل جدید الہیات اسلامیہ“ (THE RECONSTRUCTION OF RELIGIOUS THOUGHT IN ISLAM)

کے خطبات اس تجزیاتی اور تخلیقی تجزیاتی ذہن کو سمجھنے میں جتنی مدد کرتے ہیں، ان کی کوئی دوسری تحریر نہیں کرتی۔

اقبال کا مابعد الطبیعیاتی ذہن، تصوف کی رومانیت کو جذب کر کے جانے کتنی شوخ اور باطن میں بے اختیار اتر جانے والی کیفیتوں کو شعری تجربوں میں پیش کرتا ہے۔ اس کے باوجود ”دانشور اقبال“ وحدت الوجود کی شدید مخالفت کرتا ہے۔ ۱۹۰۸ء میں جب اقبال یورپ سے لوٹے تو انھوں نے تصوف اور خصوصاً ”وحدت الوجود“ کی شدید مخالفت کی۔ ”اسرارِ خودی“ ۱۹۱۴ء میں ان کی مخالفت اتنی شدید ہے کہ جب بھی اقبال اور تصوف پر غور کیا جاتا ہے ”اسرارِ خودی“ کا دیباچہ نگار اور شاعر سامنے آ جاتا ہے۔ مثنوی ”اسرارِ خودی“ ایک لازوال حقیقت اور عام مشاہدات کی خالق ہے لہذا انھوں نے حافظ اور مشرقی فلسفیانہ مزاج کی شدت سے مخالفت کی۔ انھوں نے دیباچہ میں لکھا۔

”مشرق کی فلسفی مزاج قومیں زیادہ تر اس نتیجے کی طرف مائل ہوئیں کہ انسانی انا محض ایک فریب تخیل ہے اور اس پھندے کو گھلے سے اتار دینے کا نام نجات ہے۔“

(دیباچہ مثنوی، اسرارِ خودی اشاعت اول ۱۹۱۴ء)

وہ خودی کی نفی اور ترک عمل کے قائل نہ تھے۔ اس لیے ہندوستانی اور ایرانی افکار و خیالات پر اس طرح تبصرہ کیا۔

”بنی نوع انسان کی ذہنی تاریخ میں سری کرشن کا نام ہمیشہ ادب و احترام سے لیا جائے گا کہ اس عظیم الشان انسان نے ایک نہایت دلفریب پیرائے میں اپنے ملک و قوم کی فلسفیانہ روایات کی تنقید کی اور اس حقیقت کو آشکار کیا کہ ترک عمل سے مراد ترک کلی نہیں ہے کیونکہ عمل اشفاقِ فطرت ہے اور اس سے زندگی کا استحکام ہے۔ بلکہ ترکِ عمل سے مراد یہ ہے کہ عمل اور اس کے نتائج سے مطلق دل بستگی نہ ہو۔ سری کرشن کے بعد سری رام نج بھی اس رشتے پر چلے مگر افسوس ہے

کہ جس "عردس معنی" کو سری کرشن اور سری رام ٹچ بے نقاب کرنا چاہتے تھے۔ سری شنکر کے منطقی طلسم نے اسے پھر محبوب کر دیا اور سری کرشن کی قوم ان کی تجدید کے ثمر سے محروم ہو گئی۔

(دیباچہ اسرارِ خودی)

مسلمانوں کی ذہنی تاریخ کے متعلق فرمایا:-

"مغربی ایشیا" میں اسلامی تحریک بھی ایک نہایت زبردست پیغام عمل تھی مگر اس تحریک کے نزدیک انا ایک مخلوق نہیں ہے جو عمل سے لازوال ہو سکتی ہے مگر مسئلہ انا کی تحقیق و تدوین میں مسلمانوں اور ہندوؤں کی ذہنی تاریخ میں ایک عجیب و غریب مماثلت ہے اور وہ یہ کہ جس نکتہ خیال سے سری شنکر نے گیتا کی تفسیر کی، اس نکتہ خیال سے شیخ حجازی الدین ابن عربی اندلسی نے قرآن شریف کی تفسیر کی۔ جس نے مسلمانوں کے دل و دماغ پر نہایت گہرا اثر ڈالا ہے۔ شیخ اکبر کے علم و فضل اور ان کی زبردست شخصیت نے مسئلہ وحدت الوجود کو جس کے وہ انتھک مفسر تھے اسلامی تخیل کا ایک لاینفک مفسر بنا دیا۔ وحید الدین کرمانی اور فخر الدین عراقی ان کی تعلیم سے نہایت متاثر ہوئے اور رفتہ رفتہ چودھویں صدی کے تمام عجیب شواہد اس رنگ میں رنگین ہو گئے۔ ایرانیوں کی نازک مزاج اور لطیف الطبع قوم اس طویل دماغی مشقت کی کہاں متحمل ہو سکتی تھی جو جزوِ اول و کل کا دشوار گزار درمیانی فاصلہ تخیل کی مدد سے طے کر کے "رگ چراغ" میں "خون آفتاب" کا اور "شور سنگ" میں "جلوہ طور" کا بلا واسطہ مشاہدہ کرتے۔"

(دیباچہ اسرارِ خودی)

اور اس نتیجے پر آئے:-

"مختصر یہ کہ ہندو حکمانے مسئلہ وحدت الوجود کے اسباب میں دماغ کو

اپنا مخاطب کیا مگر ایرانی شعر نے اس مسئلے کی تفسیر میں زیادہ خطرناک طریق اختیار کیا یعنی انھوں نے دل کو اپنا آماجگاہ بنایا اور ان کی حسین و جمیل نکتہ آفرینیوں کا آخر کار یہ نتیجہ ہوا کہ اس مسئلے نے عوام تک پہنچ کر قریباً تمام اسلامی اقدام کو ذوق عمل سے محروم کر دیا۔

(دیباچہ اسرار خودی)

اس سے قبل اقبال "وحدت الوجود" کے مخالف نہیں تھے۔ "فلسفہ عجم" کا مطالعہ کرتے ہوئے بھی انھوں نے عجمی تصوف کی مخالفت نہیں کی تھی۔ بلکہ حقیقت یہ ہے کہ ان کے بہتر تجزیاتی ذہن نے "وحدت الوجود" کا ایک ہمدردانہ جائزہ لیا تھا، تو افلاطونی تصورات اور ایران کی زرتشتی جہلت پر غور کیا تھا۔ اس وقت تک کی شعری تخلیقات کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ ان کے مابعد الطبیعیاتی ذہن نے وحدت الوجود سے ایک پُر اسرار رشتہ قائم رکھا تھا "خودی، عمل اور زندگی" کی معنویت اور مقصدیت کے تصورات کی وجہ سے انھوں نے وحدت الوجود کی مخالفت کی۔ ایک بات واضح کر دینا چاہتا ہوں کہ اقبال وہ دانش ور اقبال ہوں، یا شاعر اقبال تصوف کے مخالف نہیں ہیں۔ وہ وحدت الوجود کے مخالف اس لیے ہوئے کہ انھوں نے اس صورت پر ایک دانش ور کی طرح غور کیا تھا۔ جس میں نظریہ عجمی، ارباب تصوف اور عجمی شرا پر حاوی ہوا تھا۔ وہ اسے اسلام کی روح کے منافی سمجھتے تھے۔ مولانا سلیمان ندوی اور سراج الدین پال کے نام ان کے خط سے اس سچائی پر روشنی پڑتی ہے۔ مولانا ندوی کے نام خط میں انھوں نے لکھا ہے۔

"میرا عقیدہ تو یہ ہے کہ غلو فی الزہرا اور مسئلہ وحدت الوجود مسلمانوں میں زیادہ تر بدھ (سمیت) مذہب کے اثرات کا نتیجہ ہیں۔ خواجہ نقشبند اور مجدد سرہند کی میرے دل میں بہت بڑی عزت ہے مگر افسوس کہ آج یہ سلسلہ بھی عجبت کے رنگ میں رنگ گیا ہے۔ یہی حال سلسلہ قادریہ کا ہے۔ جس میں، میں خود بیعت رکھتا ہوں۔ حالانکہ محی الدین کا تصور اسلامی تصوف کو عجبت سے پاک کرنا تھا۔"

(بحوالہ اقبال نامہ)

سراج الدین پال کو تحریر فرماتے ہیں:-

”شعراے عجم میں بیشتر وہ شعرا ہیں جو اپنے فطری میلان کے باعث وجودی فلسفے کی طرف مائل تھے۔ اسلام سے پہلے بھی ایرانی قوم میں یہ میلان طبیعت تھا اور اگرچہ اسلام نے کچھ عرصے تک اس کا نشوونما نہ ہونے دیا تاہم وقت پا کر ایران کا آبائی اور طبعی مذاق اچھی طرح سے ہوا یا بالفاظ دیگر مسلمانوں میں ایک ایسے لٹریچر کی بنیاد پڑی جس کی بنا وحدت الوجود پر تھی۔ ان شعرا نے نہایت عجیب و غریب اور بظاہر دل فریب طریقوں سے شعائر اسلام کی تردید و تنسیخ کی ہے اور اسلام کی ہر محدود شے کو ایک طرح سے مذہب سے بیان کیا ہے۔“

(بحوالہ اقبال نامہ)

۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء کے ”دکیل“ (لاہور) میں لکھا:-

”اگر وقت نے مساعدت کی تو میں تحریک تصوف کی ایک مفصل تاریخ لکھواں گا۔ انشاء اللہ ایسا کرنا تصوف پر حملہ نہیں بلکہ تصوف کی خیر خواہی ہے کیوں کہ میرا مقصد یہ دکھانا ہو گا کہ اس تحریک میں غیر اسلامی عناصر کون کون سے ہیں اور اسلامی عناصر کون کون سے۔“

آگے فرماتے ہیں:-

”اس وقت صرف اس قدر عرض کر دینا کافی ہو گا کہ یہ تحریک غیر اسلامی عناصر سے خالی نہیں اور اگر میں مخالف ہوں تو صرف اس گروہ کا جس نے محمد عربی صلعم کے نام پر بیعت لے کر دانستہ یا نادانستہ ایسے مسائل کی تعلیم دی ہے جو مذہب اسلام سے تعلق نہیں رکھتے۔ حضرات صوفیاء میں جو گروہ رسول اللہ علیہ وسلم کی راہ پر قائم ہے اور سیرت صدیقی کو اپنے سامنے رکھتا ہے میں اس گروہ کا خاک پا ہوں اور ان کی محبت کو سعادت دارین کا باعث تصور کرتا ہوں۔“

بات بہت واضح ہو جاتی ہے۔ معاملہ اسلامی اور غیر اسلامی عناصر کا ہے ”دانش و اقبال“ تصوف میں غیر اسلامی عناصر کا مخالف ہے۔ وہ ”وصدۃ الوجود“ اور ویدانت کو کم و بیش ایک ہی چیز تصور کرتا ہے اس میں ویدانت کے علاوہ بدھ ازم کے گہرے رنگ کو پاتا ہے۔ شیخ محی الدین عربی کے افکار و خیالات میں بھی اسے غیر اسلامی عناصر ملتے ہیں۔ وہ اس بات کا قائل نہیں ہے کہ انسان پانی کے قطرے کی طرح انائے مطلق کی وحدت کے سمندر میں جذب ہو جائے۔ وہ ذات میں خدا کی صفات ابھارنے اور تسخیر کائنات کا قائل ہے۔

”دانش و اقبال“ کے یہ بنیادی تصورات متحرک ہوتے ہیں تو ایک بنیادی رویہ جنم لیتا ہے جس کی شعاعیں ان کی آئندہ تخلیقات میں نظر آتی ہیں۔ اس بنیادی رویے کی وجہ سے ان کے نزدیک آرٹ یا فنون لطیفہ زندگی اور خودی کے تابع ہے۔ زندگی کے مقاصد ہیں لہذا فنون لطیفہ کے بھی مقاصد ہیں۔ مقاصد کو پورا کرنے کے لیے ذمے داریوں کا احساس ضروری ہے ”مرقع چغتائی“ کے دیباچے میں اس کی وضاحت اس طرح ہوئی ہے:-

”مجھے جو کچھ کہنا ہے اس کا حاصل بس اس قدر ہے کہ میں سارے فنون لطیفہ کو زندگی اور خودی کے تابع سمجھتا ہوں۔ عرصہ ہوا میں نے اس باب میں اپنے نقطہ نظر کا اظہار ۱۹۱۲ء میں اپنی مثنوی ”اسرارِ خودی“ میں کیا تھا اس کے تقریباً بارہ سال بعد ”زبورِ عجم“ کی آخری نظم میں بھی اسی زاویہ نگاہ کی ترجمانی کی ہے۔ میں نے اس نظم میں ایک ایسے صاحب فن کی معنوی تحریک پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس کے اندر محبت جلال و جمال کی جامعیت کی صورت میں ظہور پذیر ہوتی ہے۔

دلبری بے قاہری جادوگری است

دلبری با قاہری پیمبری است

اس نقطہ نظر سے جناب چغتائی کی بعض جدید تصویریں نمایاں امتیاز کی حامل ہیں۔ کسی قوم کی معنوی صحت زیادہ تر اس روح کی نوعیت پر منحصر ہے جو اس کے اندر اس کے شرا اور صاحبان فن پیدا کرتے ہیں۔ لیکن

اس روح کی نوعیت کا سوال محض ان کے شخصی ذوق انتخاب پر نہیں چھوڑا جاسکتا۔ یہ ایک وہی عطیہ ہے جس کی نوعیت کا فیصلہ اس عطیہ کا حامل حصول سے پہلے نہیں کر سکتا۔ یہ فیض فرد کو بے طلب حاصل ہوتا ہے تاکہ اسے وہ وقف عام کرے۔ اس اعتبار سے اس معنوی روح کی حیات بخشش ت اور اس کی حامل شخصیت نوع انسانی کے لیے نہایت اہمیت رکھتے ہیں۔ کسی اہل ہنر کا مائل بہ اغلاط ضمیر اور تصور ایک قوم کے لیے ایٹ لا اور چنگیز کے لشکروں سے زیادہ تباہ کن ہو سکتا ہے بشرطیکہ اس کی تصویریں یا اس کے نغمے جذب و کشش کی طاقت بھی رکھتے ہوں۔“

”والشور اقبال“ بڑا ذمے دار ہے اور ذمے داری کے اس بنیادی احساس کے ساتھ روایات اور اقدار کا تجزیہ کرتا ہے۔ تصوف کی رومانیت کو اپنے تخیل اور اپنے احساس اور جذبے میں شدت سے جذب کرنے والا عطار، سنائی، رومی اور بے دل کے سرچشموں سے فیضیاب ہونے والا فن کار اور ”زبورِ عجم“ کی خوب صورت غزلوں کا خالق جس کی یہ آواز آنے والے نسلوں کو بھی سرمستی عطا کرتی رہے گی۔

ایں جہاں چیت، صنم خانہ، پندار من است

اور

ہمہ آفاق کہ گیرم بنگا ہے اورا

حلقہ ہست کہ از گردش پرکار من است

ہستی و نیستی از دیدن و نادیدن من

چہ زمان و چہ مکاں شوخی افکار من است

ایک دانش ور کے پیکر میں جلوہ گر ہوتا ہے اور اپنے تجزیاتی ذہن سے زندگی اور فنون لطیفہ کے مقاصد کے پیش نظر پرانے فلسفوں کا جائزہ لیتا ہے اور تصوف کو ایک ”نظام فکر“ کی صورت میں ٹٹولتا ہے۔

اسلامی مقصوفانہ عقاید، نظریات اور رجحانات کا تجزیہ کرتا ہے اور قرآن حکیم کی

روشنی میں "صوفی ازم" کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ مابعد الطبیعیات پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے اقبال نے اپنی ڈائری میں لکھا ہے :-

"مجھے تسلیم ہے کہ میں تصوف سے کچھ بے زار ہوں لیکن جب کبھی میں لوگوں سے استدلال کرتا ہوں تو یہی پاتا ہوں کہ ان کے دلائل ہمیشہ چند قضیات پر مبنی ہوتے ہیں جسے وہ آنکھ بند کر کے اختیار کرتے ہیں۔ اس لیے میں ان دعوؤں کی قدر و قیمت جانچنے کے لیے مجبور ہو جاتا ہوں۔ عمل اپنی ہر صورت میں مجھے قیاس کی جانب لے جاتا ہے۔ مجھے ایسا لگتا ہے کہ مجموعی طور پر مابعد الطبیعیات سے دامن کشاں ہونا ناممکن ہے۔"

اور حقیقت بھی یہی ہے کہ آخر وقت تک اقبال تصوف اور وحدت الوجود سے قریب تر ہے۔ ان کے مابعد الطبیعیاتی ذہن نے تصوف کے نفسیاتی تجربوں سے ہمیشہ ایک پُر اسرار رشتہ رکھا۔ تصوف کی تاریخ، انسان، اس کی فطرت اور اس کی نفسیاتی تاریخ ہے۔ تخلیقی عمل سے ایسے نفسیاتی تجربوں کی آمیزش فطری ہے اور کوشش کے باوجود ان تجربوں کو علاحدہ نہیں کیا جاسکتا۔ "دانشور اقبال" صوفیوں کے باطن کی آزاد دنیا سے اپنی DOGMATISM کے باوجود شاعر اقبال کا جذباتی اور نفسیاتی رشتہ نہیں توڑ چکے ہیں اور اس کی ایک بڑی وجہ جو ظاہر ہے — یہ ہے کہ وحدت الوجود کا نظریہ صرف وہ نہ تھا جسے اقبال نے بعض صوفیوں اور عجمی شاعروں کے کلام میں پایا تھا۔

کلام اقبال کا مطالعہ کیا جائے اور خصوصاً کلام اقبال کی رومانیت کا مطالعہ کیا جائے تو محسوس ہوگا کہ انھوں نے تصوف کی رومانیت کو بے حد عزیز رکھا ہے اور اسے ایک انفرادی شان عطا کی ہے مشرقی تہذیب کی تاریخ میں تصوف اور متصوفانہ تجربوں کے پُر اسرار سفر اور فارسی اور اردو شاعری کے باطنی تجربوں سے اقبال کا شاعرانہ تخیل ایک رشتہ قائم کرتا ہے۔ تصوف ایک نظام فکر کی حیثیت سے اپنے بعض پہلوؤں کی وجہ سے اقبال کی نکتہ چینی اور تنقید کا موضوع بنتا ہے اور صرف اس لیے کہ وہ زندگی میں افسردگی کے قائل نہ تھے زندگی سے گریز کو پسند نہیں کرتے تھے، کائنات کو طلسمِ خیال نہیں سمجھتے تھے انسان کی عظمت اور

اجتماعیت کے محرک کے قائل تھے۔ رہبانیت کے خلاف تھے۔ باشعور دانش ور کی طرح، جہاں تک اصل معرفت، انسان کی عظمت، عقل اور جنون، خودداری اور خود شناسی کا معاملہ ہو مولانا روم اور بے دل تک جاتے ہیں۔ سلسلہ کائنات میں انسان کو ارتقا کی بلند ترین منزل تصور کرنے والا ذہن ظاہر ہے ایسے تجربوں کا مخالف ہو گا۔ خواہ ایسے تجربوں کا اظہار انفرادی یا تحریکات کی صورت میں خود مسلمانوں کی کاوش کا نتیجہ کیوں نہ ہو۔ ذہن اور دل کے اس تضادم سے اردو اور فارسی شاعری کو بڑا فائدہ پہنچا ہے۔ خودی، جنون، عشق، کائنات، روشنی، خدا، فقر، زماں وغیرہ کے تازہ تصورات سے ایسے شاعری تجربے اور ایسے نئے وجود میں آئے جن سے اردو بوطیقا میں ایک نئے باب کا اضافہ ہوا اور ہم اس کی جتنی قدر کریں کم ہے۔

تصوف اور وحدت الوجود پر اقبال کی تنقید کی بنیادی وجہ معلوم ہے۔ ظاہر ہے اس تنقید سے تصوف اور وحدت الوجود کے حیاتی اور جذباتی تجربے کم تر درجے کے تجربے نہیں ہو جاتے۔ تصوف اور وحدت الوجود صرف افسردگی، زندگی سے گریز اور کائنات کو طلسم خیال سمجھنے کی بانیں ہیں وہاں زندگی کی ٹھوس صداقتیں بھی ہیں۔ خاص سیاسی، معاشی، اور معاشرتی پس منظر اور حالات بھی غور طلب ہیں۔ انسان کی باطنی کیفیات بھی توجہ چاہتی ہیں۔ مختلف نسلوں اور قوموں کے تجربوں کی آمیزشیں بھی ہیں۔ واقفیت، اور غیر واقفیت، کائنات میں حیات و شعور، کائنات کی وحدت، وحدت میں کثرت، روح اور جسم، وجدان اور احساس، اور نفسی کیفیتوں کے متعلق گہرے اور بامعانی تجربے بھی ہیں۔ ابن عربی اور دوسرے بزرگوں کے صوفیانہ تجربے صدیوں کے تجربوں سے ایک بامعانی باطنی رشتے بھی رکھتے ہیں ان کی معنویت کو تاریخ کے تسلسل میں سمجھنے کی ضرورت ہے۔ ظاہر ہے انھیں اتنی آسانی سے نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ ایسے تمام تجربوں میں صرف خودی کی نفی ہے یا ان میں حرکت اور عمل کا فقدان ہے۔ تصوف کی تاریخ انسان کے بہتر تجربوں کی تاریخ ہے۔ پستی اور بلندی تجربوں کی تقدیر ہوتی ہے۔ پستی اور بلندی کا کوئی ایک معیار قائم نہیں کیا جاسکتا۔ تصوف اور وحدت الوجود کی مخالفت کرتے ہوئے "دانش و اقبال"

نے صوفیانہ تجربوں کی وہ قدر نہیں کی کہ جس کی توقع کسی بھی مشرقی فن کار دانش ور سے کی جاسکتی ہے۔ صوفیانہ تجربوں کی پراسرار آمیزش کا احترام اپنی پوری تہذیب کے پس منظر میں کتنا اور کیوں ضروری ہے۔ اقبال نے اس کی طرف یقیناً توجہ نہیں دی۔ ویدانت اور بدھ ازم اور اسلامی افکار و خیالات کی جو پراسرار آمیزش وسط ایشیا اور ہندستان میں ہوئی ہے وہ مشرقی تہذیب کی تاریخ کا ناقابل فراموش حصہ ہے۔ قدیم مذاہب اور قدیم فلسفوں کو اپنے نقطہ نظر سے کوئی کسی وقت بھی رد کر سکتا ہے لیکن ان کی روشنیوں کی قدر و قیمت کسی طرح کم نہیں ہو سکتی۔ ظاہر ہے ایسا سمجھنا گمراہ کن ہے کہ ویدانت اور بدھ ازم میں صرف اضر دگی اور گریز کی تعلیم ہے۔ کائنات طلسم خیال ہے اور خود شناسی کا احساس نہیں ہے۔ اقبال نے ویدانت اور بدھ ازم کا مطالعہ کس حد تک کیا تھا یہ بتانا مشکل ہے اس لیے کہ اس سلسلے میں کوئی اشارہ نہیں ملتا جو نتائج اخذ کیے ہیں وہ بہت معمولی اور سطحی ہیں۔ مشرقی تصوف سے ان کے تخلیقی ذہن نے ایک فطری رشتہ ضرور قائم کیا تھا لیکن دانش و اقبال نے اس کا بھرپور مطالعہ اور تجزیہ نہیں کیا تھا۔ ۱۹۲۶ء سے ۱۹۳۰ء تک کا زمانہ ان کی زندگی میں بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ اس زمانے میں انہوں نے اپنے مطالعے کو وسیع سے وسیع تر کیا۔ ”الہیات اسلامی“ کی تشکیل جدید“ میں ان کے وسیع مطالعے کی بھی پہچان ہوتی ہے اور ساتھ ہی محسوس ہوتا ہے کہ ان کا تخلیقی تجرباتی ذہن کتنا روشن اور متحرک تھا۔ زرتشتی اور ایران قدیم کی ”زروانیت“ کو صرف سمجھنے کی کوشش نہیں کی بلکہ ان سے ”زمان“ کے تصور کے لیے روشنی بھی حاصل کی۔ یہی وہ دور تھا جب وہ برگسان کے دوران خالص اسپنگلر کے ”زوال مغرب“ (DECLINE OF THE WEST) اور ایس الیگزینڈر کے مکان زمان اور الہ (SPACE, TIME & DIETY) پر گہری نظر رکھے ہوئے تھے اور مسئلہ زمان کو سمجھنے اور سمجھانے کی کوشش کر رہے تھے۔ ان کے ذہن میں ”زمان“ کا جو تصور پیدا ہوا اسے اسلام کی بنیاد پر ابھارنا اور استوار کرنا چاہتے تھے۔ ۱۹۲۸ء سے ۱۹۳۴ء تک مولانا سلیمان ندوی سے معلومات حاصل کرنے کی کوشش کرتے رہے۔ ان کے مکاتیب سے ان کی اس بے چینی کا بھی اندازہ ہوتا ہے اور ساتھ ہی اس کی تصدیق ہو جاتی ہے کہ مشرقی

تصوف اور ارباب صوفیہ کا بھرپور مطالعہ اور تجزیہ نہیں کیا تھا اور مثنوی "اسرار خودی" کا دیباچہ نگار اور شاعر تصوف اور وحدت الوجود پر نکتہ چینی اور تنقید کرنے کے بعد اس دور میں حد درجہ مضطرب اور بے چین تھا۔ انھیں یقیناً اس بات کا احساس ہوا تھا کہ زمان کے متعلق وہ جو کچھ کہہ رہے ہیں ان کی بنیاد اسلام نہیں ہے اور کئی باتیں ایسی ہیں جو اسلام کی بنیادی تعلیمات کے خلاف ہیں۔ ان کے اضطراب کا اندازہ مولانا سید سلیمان ندوی کے نام ان کے مکاتیب کے ان جملوں سے کیا جاسکتا ہے۔

"شمس باز غہ یا مدار میں جہاں زمان کی حقیقت کے متعلق بہت سے اقوال نقل کیے ہیں ان میں ایک قول یہ ہے کہ زمان خدا ہے۔ بخاری میں ایک حدیث بھی اسی مضمون کی ہے لا تسبوا الدھر۔ کیا حکماء اسلام میں سے کسی نے یہ مذہب اختیار کیا ہے۔ اگر ایسا ہو تو یہ بحث کہاں ملے گی۔"

"مباحث شرقیہ" لاہور میں دستیاب نہیں ہو سکتی۔ کیا یہ ممکن ہے کہ آپ زمان کے متعلق امام رازی کے خیالات کا خلاصہ قلم بند فرما کر مجھے ارسال فرمادیں۔"

"حضرت محی الدین ابن عربی کی فتوحات یا کسی اور کتاب میں حقیقت زمان کی بحث کس جگہ ہے، حوالے مطلوب ہیں۔"

"حضرات صوفیاء میں اگر کسی اور بزرگ نے بھی اس مضمون پر بحث کی ہو تو اس کے حوالے سے بھی آگاہ فرمائیے۔"

یہ موضوع بہت دل چسپ ہے کہ اقبال زروانیت سے کس حد تک متاثر ہوئے اور اپنے تصور زمان کے لیے اس سے کتنی روشنی حاصل کی۔ برگسانی فکر اور زروانیت کے گہرے اثرات قبول کرتے ہوئے انھیں اس موضوع پر اسلامی تعلیمات کی روشنی حاصل کرنے کی خواہش تھی۔ وہ اس تصور کو اسلام کی بنیاد پر ابھارنا اور استوار کرنا چاہتے تھے۔ یہ المیہ ہے کہ اس سلسلے میں صرف بخاری کی حدیث (التسبوا الدھر) اور حضرت امام

شافعی کا قول (الوقت سیف) ہی ان کے سہارے بنے۔

”الہیات اسلامی کی تشکیل جدید کے خطبات میں وقت یا تصور زمان اور برگسانیِ تصوّہ پر گفتگو کرتے ہوئے وہ فطری طور پر ”تصوّف“ کے پراسرار تجربوں سے قریب تر ہو جاتے ہیں ”تصوّف“ ان کے لیے ایک بڑا سہارا بن جاتا ہے۔ وہ باطنی تجربوں کی دنیا کو بہت اہمیت دینے لگتے ہیں انھوں نے ابن خلدون کا مطالعہ کیا اور پھر ولیم جمیس اور چند دوسرے علمائے نفسیات کے مطالعے سے ان کا تجزیاتی ذہن تصوّف اور صوفیوں کے شعور اور لاشعور کی اہمیت اور معنویت کو بخوبی سمجھنے لگتا ہے۔ تصوّف کے وہ کل بھی مخالف نہ تھے اس لیے وقت یا زمان کے متعلق اظہارِ خیال کرتے ہوئے انھوں نے متصوفانہ تجربوں کو بہت اہمیت دی ہے۔ انھوں نے کہا ہے کہ متصوفانہ تجربے کی WHOLENESS کا تجزیہ ممکن نہیں ہے انھوں نے یہ نتیجہ بھی اخذ کیا ہے کہ صوفی کا ذہن کتنا ہی وسیع اور زرخیز کیوں نہ ہو صوفیانہ تجربے میں خیال سمٹ کر حد درجے محدود ہوتا ہے اور اس کا تجزیہ ممکن نہیں ہے۔ صوفیوں کے تجربوں میں ”پوری حقیقت“ ہوتی ہے تمام حقیقتیں ایک دوسرے میں جذب ہو جاتی ہیں اور اسی وحدتِ ظہور پذیر ہوتی ہے جس کی خارجیت اور داخلیت کی پہچان ممکن نہیں ہوتی۔ اقبال اسے بنیادی طور پر ”مذہبی تجربہ“ کہتے ہیں اور یہ بتاتے ہیں کہ صرف انسانی تجربے کی عام جانی پہچانی اور نارمل سطح کو قبول کرنا اور متصوفانہ اور جذباتی تجربے کی سطحوں کو نظر انداز کرنا یا رد کرنا غلط ہے وہ تو صوفیوں کے PSYCHIC PHENOMENA کے بھی قائل نظر آتے ہیں۔ ممکن ہے علم نفسیات کے مطالعے کے اجدان میں تصوّف اور صوفیوں کے تئیں یہ جاگرتی پیدا ہوئی ہو۔ اس نقطہ نظر سے بخاری کے حوالے سے یہودی نوجوان ابن سجاد کی نفسی کیفیتوں کا بھی حوالہ دیا ہے جن کا مطالعہ حضور کریم نے بڑی دلچسپی سے کیا تھا اور ابن خلدون نے اس سچائی کو سب سے پہلے سمجھا تھا۔ اقبال کے نزدیک ”مذہب“ صرف خیال، احساس یا عمل کا نام نہیں ہے بلکہ ”پورے انسان“ کے اظہار کا نام ہے۔ وہ خیال یا تصور اور وجدان کی تقسیم کے قائل نہیں ہیں۔ ان کے نزدیک دونوں ایک ہی سرچشمے کی نعمتیں ہیں۔ وہ اس معاملے میں برگساں سے متفق ہیں کہ ”وجدان“ عقل اور شعور کی ارفع صورت ہے، اپنے خطبات میں قرآنِ حکیم کی روشنی میں

ہر حقیقت کی چھان بین کرتے ہیں لہذا تصوف کے معاملے میں ان کا رویہ یہی ہے اور یہی وجہ ہے کہ اپنے خطبات میں انھوں نے ترکہ کی شاعر توفیق فطرت کے خیالات سے اختلاف کیا ہے جس نے تصوف کے معاملے میں بے دل کا سہارا لیا۔ اقبال کو اس بات کا احساس ہے کہ توفیق فطرت نے وسط ایشیا کی فکری آمیزشوں سے اپنا رشتہ قائم کیا تھا اور اقبال کے نزدیک ہر ایسی فکر غیر اسلامی ہے۔

تصوف اور وحدت الوجود کے معاملے میں "دانش و اقبال" کا رویہ یہی ہے "شاعر اقبال" نے "زبورِ عجم" میں یہ دعا کی تھی کہ اے خدا میری نگاہوں میں اتنی روشنی آجائے کہ میں شراب میں نشے کو دیکھ سکوں غالباً اس کی یہ دعا قبول ہو گئی ورنہ وہ تصوف کے وجدانی تجربوں اور "وحدت الوجود" کی سرمستی سے اس قدر قریب نہیں ہوتا۔ گلشنِ رازِ جدید کی یہ صورت نہ ہوتی اور "زبورِ عجم" کی غزلوں کا یہ رنگ نہ ہوتا۔ سوزِ آرزو، فراق، دردِ جستجو، سوز و گداز، تب و تاب اور نیازِ مندی اور اپنی ذات کی غیر محدودیت کا احساس، کائنات کو اپنے احساسات کا آئینہ سمجھنے کا ادراک اور اپنے وجود میں تمام سچائیوں کو پالنے کے لئے خوب صورت تجربے سامنے نہ آتے۔ "دانش و اقبال" کے بنیادی رویے سے جذباتی اور حسّیاتی تجربوں میں جو نئی تازگی پیدا ہو گئی ہے وہ اردو بوطیقا کا ایک قابلِ فخر نقطہٴ عروج ہے اور ضرورت ہے کہ اس کی چھان بین کی جائے اور اس کی جمالیاتی قدروں کا بہتر تجزیہ کیا جائے۔

محمد یوسف ٹینگ

اقبال اور تصوف

اقبال کا ایک شعر ہے :-

کیا صوفی و ملا کو خبر میرے جنوں کی

ان کا سر دامن تو ابھی چاک نہیں ہے

اقبال کے کلام سے اس مضمون و مفہوم کے ان گنت اشعار نقل کیے جاسکتے ہیں اقبال کو بزمِ خود اس بات کا یقین تھا کہ وہ صوفی و ملا کی تنقیص کر کے اس بات کی تصدیق کر رہے ہیں کہ وہ خود نہ صوفی تھے اور نہ ملا۔ آدم زاد کا اپنی ذات کے بارے میں کچھ شعوری اور کچھ غیر شعوری طور خوش فہمی کا جو انداز رہتا ہے اس کے پیش نظر اقبال کا یہ رویہ تعجب انگیز نہیں ہے انصاف کی بات یہ ہے کہ انھوں نے صوفی اور ملا کی اس تعریف اور ان کے اس تصور پر بار بار تنقید کی جو ان کے نزدیک ملتِ اسلامیہ کے لیے مصرتِ رساں اور مہلک تھے۔ لیکن حالات کی ستم ظریفی یہ ہے کہ خود ملتِ اسلامیہ اس "کافر ہندی" کو اس طرح داد پیش کر رہی ہے کہ انھیں خانقاہ کے طاق میں سجا کر تقدس کی گلیم میں لپیٹا دیا گیا ہے اور ان کا کلام ملا کے منبر سے بار بار نشر ہونے والا وہ سرود بن گیا ہے جو اپنی کثرتِ تکرار سے صرف ایک لحن اور ایک لہجہ بن کر رہ گیا ہے۔ جس کے معنی اور مفہوم کا سراغ لگانے کی نہ کسی کو جستجو رہتی ہے اور نہ ضرورت ہے۔

حالانکہ اقبال خود اپنے کلام کی اسی شام تیز کو اپنی منزل بھی سمجھتے تھے اور حاصل بھی۔

اقبال کا ملا کے عصائے پیری میں تبدیل ہو جانا ان کے کلام کے عاشقوں کے لیے شاید بڑی تکلیف دہ بات ہے لیکن اگر ان کے کلام کے اس رجحان قطع نظر بھی کر لیا جائے جس نے انھیں ملاؤں کے لیے اس قدر ترغیب آمیز اور اشتہار انگیز خوانِ نعمت بنا دیا پھر بھی اس لیے کو بے مثال و بے نظیر نہیں کہا جاسکتا۔ مہاتما بدھ نے تاریخ میں برہمنیت کی بت پرستی اور بت تراشی کے خلاف زبردست بغاوت کی رہنمائی کی۔ لیکن کچھ ہی صدیوں کے بعد خود بدھ کے اس قدر بت بسائے اور ڈھالے گئے کہ دنیا میں کسی اور شخص کی اس قدر مشابہتیں تراشی، ڈھالی یا بنائی نہیں گئی ہیں اور حد یہ ہے کہ خود بدھ کا لفظ بت کا مترادف بن کر رہ گیا ہے۔ جہاں تک ”صوفی“ کی اصطلاح کا تعلق ہے اس سلسلے میں جو کچھ اقبال کے ساتھ پیش آیا ہے اس کے بارے میں دھیمے سروں میں داویلا کرنے کی بھی گنجائش نہیں ہے۔ خود اسلام کے معیاروں سے بات کرنے والے تنقید نگار بھی مانتے ہیں کہ اقبال کا جھگڑا روایتی صوفیوں سے تھا تو اسی حد تک جس حد تک ایک گھر میں رہنے والے دو حق داروں میں ہوتا ہے اور جسے انگریزی اصطلاح میں *FAMILY FEUD* کہہ کر پکار سکتے ہیں۔ وہ وحدت وجود نہیں تو وحدت شہود کے قائل تھے۔ یا بعض صوفیوں کو پسند کرتے تھے اور بعض کو ناپسند، لیکن اسلامی معیاروں کی تفصیل سے باہر نکل کر اگر انھیں فکری رجحانات کے زیادہ وسیع تناظر میں پرکھا جائے تو یہ بات زیادہ مبہم نہیں رہتی کہ انھیں ایک *MYSTIC* شاعر کہہ کر ہی پکارا جاسکتا ہے جس کے لیے شمس الرحمان فاروقی نے اردو میں اسرارِ شاعر کی اصطلاح استعمال کی ہے۔ فاروقی نے اسراریت کے اس سلسلے کے ڈانڈے براہِ راست تصوف سے ملائے ہیں اور اسرارِ شاعر سے اس شخص کو مراد لیا ہے جو اشیا کی حقیقت کو سمجھنے کے لیے جذبہ یا وجدان کا سہارا لیتا ہے اور آخر کار ایک مجرد حقیقت کے ادراک کی جلوہ گری کی تلاش میں سرگرداں ہو جاتا ہے۔

اقبال کی اس اسرار پرستی یا تصوف پسندی کے شگوفے ملت اسلامیہ سے متعلق ان کی درد مندی کے اظہار میں بھوٹتے ہیں۔ لیکن اس کا براہِ راست ان کی شعریات پر کیا اثر پڑا ہے

وہ میرے نزدیک زیادہ اہم اور زیادہ فکر انگیز موضوع ہے۔ غالب کے ساتھ ان کی مشابہت کے خدو خال پہچان کر جب سر شیخ عبدالقادر نے لکھا تھا کہ اگر میرے لیے آواگون کے فلسفے پر یقین کرنا ممکن ہوتا تو میں کہہ اٹھتا کہ مرزا غالب کی روح ان کے بیکر میں پھر عود کر آئی ہے۔ تو میرا خیال ہے کہ وہ دونوں شاعروں کی اسی افتادِ طبع کی بات کر رہے تھے۔ غالب بھی اقبال ہی کی طرح اسرارِ یاقصوف پسند شعرا کی صف میں آتے ہیں۔ لیکن اقبال کے مزاج کی خاص افتاد کو جو تصوف کو اپنے انداز کی بلند آہنگ خطابت میں ادا کرنے میں اپنے جوہر دکھاتی تھی، انھیں اس بحرِ ناپیدا کنارے کے ساحل پر محوِ نظار رکھا، جب کہ غالب کسی پیغام کی کھونٹی کے پابند نہیں تھے اور اس لیے وہ اس سمندر کی لہروں پر تو سن اندیشے پر سوار ہو کر دادِ شناسوری دیتے رہے۔ اسرارِ ی شاعروں کے محبوب موضوع انسان کائنات، خدا، موت، وقت وغیرہ ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال جہاں جہاں ان مجرد موضوعات سے صرفِ تخلیقی اندیشے اور حریم ذات کی سطح پر نبرد آزما کرتے ہیں تو وہاں ان کا حال خود ان کے الفاظ میں "حرف من از ہیبت معنی بگرد" جیسا ہو جاتا ہے۔ مثلاً

یہ گنبدِ مینائی یہ عالمِ تنہائی مجھ کو تو ڈراتی ہے اس دشت کی مینائی
بھٹکا ہوا رہی میں بھٹکا ہوا رہی تو منزل ہے کہاں تیری اے لالہ صحرائی

نہ پوچھ مجھ سے کہ عمر گریزِ پاک کیا ہے کسے خبر کہ یہ نیرنگ و سیمیا کیسا ہے
قصاصِ خونِ تنہا کا مانگے کس سے گنہگار ہے کون اور خوں بہا کیا ہے

یہ مشبِ خاک یہ صرصرِ وسوسہ افلاک
کرم ہے یا کہ ستم تیری لذتِ ایجاد
ٹھہر سکا نہ ہوائے چمن میں خیمہ گل
یہی ہے فصلِ بہاری یہی ہے بادِ مراد

میں کہاں ہوں تو کہاں ہے، یہ مکاں کہ لا مکاں ہے
یہ جہاں مرا جہاں ہے کہ تری کرشمہ سازی
اس پیکرِ خاکی میں اک شے ہے سودہ تری

میرے لیے مشکل ہے اس شے کی نگہبانی
اقبال حیرت اور اندیشے کے اس محشر میں رہم اعتقاد کی پاسبانی کے بغیر کھڑے ہیں
اور ان کے دل کے دھڑکنے کی آواز دور دور تک سنائی دے رہی ہے ایک پناہ بے یقینی، ایک
ہیبت ناک بے بسی، اور ایک حزن انگیز تنہائی۔ اقبال ان مقامات پر کھڑے ہو جاتے ہیں تو
ان کے تخلیقی جوہر کے امکانات کی قوس قزح اہراتی ہے۔ لیکن وہ صوفی کی آزاد خیالی اور
جراتِ فکر جو دراصل رسمی اعتقاد سے اس کی بغاوت کا لاڈلہ دشمن کرتی ہے، سے فوراً خائف
ہو جاتے ہیں اور اعتقاد کی پناہ گاہوں میں چھپ جاتے ہیں اور اس کے ساتھ ہی اس الاڈکے
امکانات بھی افسردہ ہونے لگتے ہیں۔

اس کے مقابلے میں غالب نے اسراریت کے سفر میں کوہِ ندا کی صداؤں پر لبیک کہنے سے
نہ تامل کیا اور نہ گریز، نتیجہ یہ ہے کہ ایک قسم کی بے اعتقادی کے باوجود ان کے یہاں موت و
حیات، زمان و مکاں وغیرہ کے بارے میں ایک زیادہ جرات مند اور زیادہ نشاط انگیز تصور
ملتا ہے۔ ان کی تخلیقی روح بھی ان ہیبت ناک کھول بھلیوں سے دوچار ہو جاتی ہے جو
اقبال کے سامنے آتی ہیں۔ لیکن غالب کا فن ہمیشہ زیادہ کامران اور زیادہ گلنار ہو کے
ابھرتا ہے۔

کیوں نہ فردوس میں دوزخ کو ملا لیں یارب
سیر کے واسطے کھوڑی سی فضا اور سہی

عرضِ سرشک پر ہے فضا ئے زمانہ تنگ
صحرا کہاں کہ دعوتِ دریا کرے کوئی

خبرنگہ کو، نگہ چشم کو عدو جانے وہ جلوہ کر کہ نہ میں جانوں اور نہ تو جانے

فربِ صنعتِ ایجاد کا تماشا دیکھ نگاہِ عکس فروش و خیال آئینہ ساز

بزم تراشع و گل خستگئی بو تراب ساز ترا زیر و بم واقعہ کر بلا

اقبال کے کلام کی ساری فضا تصوف سے بھر پور ہے۔ لیکن اس کے باوجود اقبال کو اصرار ہے کہ تصوف سوز سے خالی اور ساز سے تہی جو ان پیدا کرتا ہے۔ ان کی تخلیقی صلاحیت پر اس جبری نشہ بندی سے جو اثرات مرتب ہوئے اس کا ماحرہ بال جبریل کے چند صفات ضربِ کلیم کے بیشتر اوراق اور ارمانِ حجاز کی اکثر نگارشات میں صاف دیکھا جاسکتا ہے اس شعوری جبر کے باوجود وہ لاشعور کی سطح پر نہ حافظ سے چھٹکارا پاسکے اور نہ تصوف کے دوسرے زمزمہ سراؤں سے اور اس کشمکش میں فتح کس کی ہوئی ہے، اس کا حال تفصیلی مگر اکہرے طریقے پر ڈاکٹر یوسف حسین خاں نے "حافظ اور اقبال" میں قلم بند کیا ہے اس مسئلے کا ایک اور پہلو خود ملتِ اسلامیہ کے لیے اقبال کے تعین منزل اور سراغِ راہ سے تعلق رکھتا ہے جس طرح اقبال اپنے فن کے عرصے میں اپنی منتشر خیالی کی وجہ سے رقصِ سبیل میں مبتلا نظر آتے ہیں، اسی طرح ملتِ اسلامیہ کے لیے بھی وہ نجاتِ دیدہ و دل کی قندیل روشن نہیں کر سکے۔ اقبال نے مسلمانوں کو علاحدگی پسندی کا جو راستہ دکھایا تھا اس کا کھوکھلا پن سنگین واقعات کی ضربتِ پیہم سے نمایاں ہو کر سامنے آ گیا ہے عالمی سطح پر بھی "پان اسلامزم" سے متعلق ان کے جارحانہ نظریات پسپا ہو چکے ہیں اور اب تواریخ کے تناظر میں دیکھا جاسکتا ہے کہ عالمِ اسلام میں جیسی قربت اور جیسا اتحاد تصوف کے دورِ زریں میں پیدا ہو گیا تھا اقبال کے عجیب و غریب آمیزے میں اس کا نہ صرف خیال کرنا مشکل ہے بلکہ اسلامی ممالک اس کے برعکس ایک دوسرے سے مسلسل دور ہوتے جا رہے ہیں۔ اقبال نے ترکی میں مصطفیٰ کمال کی قیادت کے نتائج و عواقب کے بعد جس مایوسی کا اظہار کیا تھا اس کے پیشِ نظر یہ کہنا مبالغہ نہیں کہ جمال عبدالناصر اور انور سادات کی قیادت کے میلان کو وہ دیکھ کر بے تحاشا پکار اٹھے کہ بے۔

میں ہوں اپنی شکست کی آواز

اقبال کا یہ عجیب و غریب نظریہ جس کے حلیے میں (رومی) نطشے، مارکس اور کتنے ہی دوسرے متضاد خیال مفکروں کے نقوش نظر آتے ہیں، عینیت پرست ہوتے ہوئے بھی روشن خیالی کا دعوے دار ہے۔ وہ جب کہتے ہیں:-

مشام تیز سے صحرا میں ملتا ہے نشاں اس کا

ظن و تخمین سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری

تو وہ قوتِ شامہ کو ذہن کی گرفت اور اس کی حکمرانی سے آزاد سمجھتے ہیں۔ حالانکہ واقعہ یہ ہے کہ شامہ ان عروجِ شہری کی کرامت کا سرچون منت ہے جن کا مرکز اعصاب کے جنکشن میں وقوع پذیر ہے۔ اگر صحرا میں مشام تیز سے آہو کا سراغ لگانے کا رواج موجود ہے تو اس کو ذہن کی جولانیوں کا ایک کرشمہ ہی سمجھنا پڑے گا۔ اقبال کا یہ رویہ انھیں خود ان کی محبوب ملت کے لیے فیض رسانی کا منبع نہیں بناتا۔ ان کا ایک شعر ہے:-

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر

جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشاے حیات

اقبال اپنے کلام کو صورِ اسرافیل سمجھتے تھے، لیکن انھوں نے عالمی پیمانے پر اسباب و علل کی کارفرمائی کے انداز اور مختلف آویزشوں کے میزان کو سمجھنے میں جذبات پرستی کے نامعتبر معیار کو اپنایا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ان کے پیغام کا بدن تو باقی رہ گیا لیکن اس کی خوشبو سناٹوں میں کھو گئی اور اس کی وجوہات کی نشان دہی خود ان کے کلام سے کی جاسکتی ہے ان کا کہنا ہے کہ:-

اگر نہ سہل ہوں تجھ پر زمیں کے ہنگامے

بُرمی ہے مستی اندیشہ بڑے افلاکی

خود ان کے کلام کے غالب پیغام نے ان کی قوم کے لیے زمین کے ہنگامے یقیناً آسان نہیں بنائے اور یہ پیغام مستقبل کی دنیا میں جس کے سر پر جوہری طاقت کا چھتر نما سایہ دو درازاں ہے ہرگز نجات کا ساماں نہیں بن سکتا لیکن اس کے علاوہ ایک اور بات بھی سامنے آتی ہے۔ اقبال تیغ و سناں کے عاشق ہیں۔ انھیں یہ مغرب میں بھی نظر آتی ہیں تو ان کا شاعرانہ وجد ان اس تابناکی شہیر

پر شیفتہ ہو جاتا ہے۔ جب شمشیر کے دستے پر مسولینی جیسے قاہر کا مضبوط ہاتھ پوستانہ نظر آتا ہے تو وہ دین کے بغیر سیاست کی چنگیزی کے خنہ میں پڑے بغیر پکار اٹھتے ہیں :-

چشمِ پیرانِ کہن میں زندگانی کا فروغ

نوجواں تیرے ہیں سوزِ آرزو سے سینہ تاب

یہ محبت کی حرارت یہ تمنا یہ نمود

فصلِ گل میں پھول رہ سکتے نہیں زیرِ حجاب

فیض یہ کس کی نظر کا ہے کرامت کس کی ہے

وہ کہ ہے جس کی نظر مثلِ شعاعِ آفتاب

لیکن اقبال اس بات پر دھیان دینے کی زحمت گوارا نہیں فرماتے کہ مخرب کی یہ قوت اس کے قوتِ بازو سے زیادہ اس کے ذہن کی ایک کرن ہے۔ وہ ذہن جو دنیا سے سانس کی عقلیت پرستی کی روشنی میں کھلا پھولا اور پھر صنعتی انقلاب کی دھوپ میں برگ و بار لایا، اقبال نظر کو خبر پر ترجیح دے کر اپنی طبیعت کی اسی اقتاد - تصوف اور اسراریت کو اذنِ عمل عطا کر رہے ہیں، جو شاعرانہ پروازِ خیال کے لیے آسمان کی پنہائیوں جیسا محیط بے کراں پیش کرتی ہے لیکن جو ایک بیمار ملت کے کسی درد کا مداوا نہیں۔ اقبال ایک طرف تو خانقاہوں میں اندیشے اور فکرِ چالاک کی کوتاہی پر نوحہ کناں ہو جاتے ہیں لیکن دوسری طرف ذہنِ رسا کی تخلیقی کشادگی جس کے سامنے خود ان ہی کے الفاظ میں انجم سمیٹے جاتے ہیں، سے خود گھبرا اٹھتے ہیں۔ کیوں کہ میری حقیر دانست میں انھیں خود ایک موہوم احساس تھا کہ ملت کے لیے ان کے تجویز کردہ نسخے بہر حال اپنی فطرت میں حجابِ آسا ہیں۔ جو کسی شوخیِ اندیشہ کی تاب نہیں لا سکتے۔ آزادی افکار سے گھبراہٹ کا یہ انداز یقیناً اپنی کیفیت میں المناک (PATHETIC) ہے جس کو انھوں نے ٹیکسپیر کے الفاظ میں برانام دے کر گردن زدنی کھڑانے کی سعی کی ہے۔ اس قوم میں ہے شوخیِ اندیشہ خطرناک

جس قوم کے افراد ہوں ہر بند سے آزاد

گو فکرِ خدا داد سے روشن ہے زمانہ

آزادی افکار ہے ابلیس کی ایجاد

ان اشعار کو سن کر کبھی کبھی میں تعجب کرتا ہوں کہ کیا کوپرنکس اور گلیلیو کے زمانے میں ان کے مخالفین نے اس سے زیادہ سخت الفاظ استعمال کیے ہوں گے اور کیا اس ضابطہ کردار کو نافذ کرنے کے بعد اسلامی سماج آج کوئی کوپرنکس یا گلیلیو پیدا کر سکتا ہے؟ اپنی اسی جذباتی لے میں اقبال کچھ تصویریں بنا لیتے ہیں جو ان کی واردات قلبی کا ایک طرفہ مرقع ہوں تو ہوں لیکن جو بہر حال حقائق سے وابستہ نہیں رہتیں :-

فقر مقامِ نظر، علم مقامِ خبر
فقر میں مستی ثوابِ علم میں مستی گناہ
پہلے تو فقر کو اگر مقامِ نظری مان لینا ہے تو اقبال کے فیملی فیوڈ کے فریقوں حافظ اور بے دل
رحمن کی اس عینیت پسندانہ شعر پر اقبال بے تحاشہ عیش عیش کر اٹھتے ہیں :-
دل اگر نمی داشت و سعت بے نشاں بود اس چمن

رنگِ مے بیروں نشست از بس کہ مینا تنگ بود
وغیرہ کو کیوں نہ اس کا مستند نمائندہ سمجھ لیا جائے۔ بہر کیف اگر فریقین مسلکِ خبر کے علم برداروں کے مقابلے میں اپنا نجی تنازعہ تہہ کر کے بھی رکھیں پھر کبھی انھیں یہ فرض کرنے کا اختیار کس نے دیا ہے کہ علم میں مستی گناہ ہے؟ علم کی مستی کے پیمانے فقر کی مستی کے پیمانوں سے الگ ہو سکتے ہیں۔ لیکن یہ مستی کیفیت، سرور، نشاط اور انجذاب کا کیا شاندار عالم پیدا کر سکتی ہے، اس کا ماجرا کوئی فیثاغورث، گلیلیو اور آئنسٹائن سے پوچھے۔ کیا جذب و جنوں میں صرف دیوانہ وار رقص کے تماشے کو ہی مستی کا واحد اور مستند اظہار سمجھنا قرنِ انصاف ہے؟ خود اقبال نے شیخ مکتب کو اپنے شاگردوں کی روح روشن کرنے کے لیے بطور ہدایت قاآنی کا یہ شعر سنایا ہے :-

پیشِ خورشید بر مکش دیوار
خواہی او صحنِ خانہ نورانی
لیکن جب ان کے اپنے ہی افکار کو خطرہ لاحق ہوتا ہے تو وہ صرف صحن کی ہی نہیں بلکہ دل و دماغ کی کھڑکیاں بند کرنے کا مشورہ دینے سے بھی گریز نہیں کرتے اور شاعرانہ طور پر
جادب توجہ مگر تاریخی طورِ محلِ نظر نعرہ بلند کرتے ہیں :-

عشق تمام مصطفیٰ، عقل تمام بولہب

اقبال کے اس آرٹے ترچھے استدلال کا منطقی انجام اسی ذہنیت پر ہوتا ہے جس کی طرف اس مضمون کے آغاز میں اشارہ کیا گیا ہے۔ یعنی وہ کسی نقاب اور حجاب کے بغیر ملامت کی بھاری بھر کم قبا زب تن کرتے ہیں اور اس طرح ملامت کے انسٹی ٹیوشن کے دفاع میں سینہ سپر ہو جاتے ہیں :-

افغانیوں کی غیرتِ دیں کا ہے یہ علاج
مُلا کو ان کے کوہِ دامن سے نکال دو
اہلِ حرم سے ان کی روایات چھین لو

آہو کو مرغِ زارِ ختن سے نکال دو
اقبال ایک بڑا شاعرانہ نطق لے کر آئے تھے ان کا اسلوب اور آہنگ یکتا اور طوفان بہ کنار ہے لیکن وہ اپنے عہد کے تضادات اور اپنی روایات کے گورکھ دھندے میں الجھ کر رہ گئے، نہ وہ پورے صوفی رہ سکے اور نہ پورے باغی — یہ سالک مقامات میں کھو گیا۔ ان کو اپنے کمال و زوال — دونوں حالتوں کا پورا پورا اندازہ تھا۔

گاہ میری نگاہ تیز چسیر گئی دلِ وجود
گاہ الجھ کے رہ گئی میرے توہمات میں

رشید نازکی

اقبال اور محی الدین ابن عربی

شیخ اکبر محی الدین ابن عربی اور حکیم مشرق علامہ اقبال اسلامی تصوف اور فلسفے کے دو عظیم الشان صوفیا اور حکماء گزرے ہیں، جو ایک دوسرے کی ضد بھی ہیں، اور کہیں کہیں اجماع ضدین بھی تقریباً سات سو سال کے بعد زمانی کے باوصف اقبال اس حکیم اور صوفی کے رفعت خیال اور صوفیانہ واردات قلب کی کرشمہ سازیوں کو حیرت اور تجسس کے ساتھ نفی و اثبات کے دوراہے پر دیکھ رہے ہیں۔

محی الدین ابن عربی منصور حلاج اور ابن عطاء کے بعد وحدت الوجودی مسلک کے سب سے بڑے امام ہیں جنہوں نے اسلام کے صوفی مفکرین میں وحدت الوجود کو پہلی بار فلسفے کے مزید کجدار سے آگاہ کیا، اور تخلیقی تخیلیت (CREATIVE IMAGINATION) کے ایسے وجدانی واردات کو نظم کا جامہ پہنایا کہ مجرّد مقرون بن کر اقراؤ باللسان کے ساتھ ساتھ تصدیقاً بالقلب کا سامان بھی مہیا کرتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ شیخ اکبر کے صوفیانہ مقامات کا ہر تجربہ واردات قلب بن کر ایک ایسی تمثیل میں مفکر کا روپ دھار کہ سانس لینے لگتا ہے، جو نہ فقط انسانی محسوسات کو اپنے ساتھ دور تک لے جاتا ہے، بلکہ قلب و نظر پر کچھ ایسے مستقل اثرات ڈال دیتا ہے کہ مبہمات تیقنات کا درجہ حاصل کرتے ہیں اس کی خاص وجہ یہ ہے کہ اس حکیم دل آگاہ نے کہیں بھی متشابہات سے علاقہ نہیں

رکھا ہے، بلکہ دل و جگر کو کچھ اس طرح ابدی صوفانیوں سے مالا مال کیا ہے کہ وہ خود نورِ ابد کے سمندر سے ابھرتے ہوئے کشتیاں کا منظر پیش کرتا ہے۔

اَلرَّبُّ حَقٌّ وَالْعَبْدُ حَقٌّ يَا لَيْتَ شَعْرِي مِنْ الْمَكْلَفِ
اَنْ قُلْتُ عَبْدًا فَذَلِكَ مَيِّتٌ اَوْ كُنْتُ رَبًّا اَنِّي يُكَلِّفُ

رب بھی حق ہے اور عبد بھی حق، کاش مجھے معلوم ہو جائے کہ ان میں سے مکلف کون ہے اگر عبد مکلف قرار دیا جائے تو وہ مردہ ہے، اور اگر رب مکلف ہے تو وہ کس طرح مکلف ہو سکتا ہے۔

ابو بکر محمد بن العربی مرہ میں، ۵۶۰ھ مطابق ۲۸ جون ۱۱۶۵ء پیدا ہوئے۔ محی الدین شیخ اکبر ابن افلاطون ان کے القاب ہیں تقریباً سن بلوغ کو پہنچتے پہنچتے ہی وہ سخت بیمار ہوئے اور ان کی زندگی کی تمام امیدیں قطع ہوئیں، بظاہر لوگوں نے انھیں مردہ سمجھ لیا، لیکن وہ ایک اور ہی عالم میں موت کے فرشتوں سے نبرد آزما تھے، اسی کشمکش میں ایک روح پرور صورت نظر آئی جس کے انگ انگ سے عطر آگیں خوشبوؤں کی لہریں آرہی تھیں، اس حیات پرور صورت نے دیکھتے دیکھتے موت کے فرشتوں کو ایک ایک کر کے شکست دی، اور ابن عربی کو کچھ اس یقین کے ساتھ حیاتِ نو کی بشارت دی، کہ محی الدین ابن عربی پوچھے بغیر نہ رہ سکے، آپ کون ہیں؟ میں سورہ یاسین ہوں، نورانی صورت نے جواب دیا، موت کی وادیوں میں جھانکنے کے بعد جب انھوں نے آنکھ کھولی تو اپنے والدِ محترم کو اپنے سرہانے سورہ یاسین کی تلاوت میں مصروف پایا۔ ہنری کاربن نے اس واقعے کو بڑی صراحت اور تفصیل کے ساتھ اپنی کتاب 'CREATIVE IMAGINATION'

IN IBNE ARABI'S SUGUM'S میں بیان کیا ہے۔ یہیں سے شیخ اکبر کے تخلیقی تخلیقیت کی ابتدا ہوتی ہے۔ اس کے فوراً ہی بعد انھوں نے ابن بشکول سے ابتدائی علوم کی تعلیم کی اور مکہ اور بغداد کی سیاحت کے لیے روانہ ہوئے، علم اور اکملین کی تلاش اور شوقِ سیاحت روم کے شہروں میں اقامت گزین رہے، حتیٰ کہ قونیہ ترکی سے ہوتے ہوئے ایران کی سرحد تک ان کا پہنچنا ثابت ہو جاتا ہے۔ شیخ کثیر التصانیف ہیں۔ اور ان کی تصانیف کی تعداد

پچیس تک پہنچتی ہے۔ جن میں فتوحات مکہ خصوصاً الحکم، مشکوٰۃ الانوار، کتاب العظمہ —
 کتاب السبعہ، محاضرات الابرار، العبادۃ الخلوۃ اور ترجمان الاشواق، خاص طور پر مشہور
 ہیں۔ یہ تمام تصانیف ایک رسیدہ صوفی کے قلبی واردات اور عالمِ حال کی ترجمان ہیں۔
 شیخ جمال الدین الزملکانی ان کے مرتبہ شیوخیت اور تصانیف کے متعلق رقم طراز ہیں:
 ”شیخ محی الدین ابن عربی معارف الہیہ میں بحرِ ذخار ہیں اور اپنی بعض تالیفات میں صدیقین کی
 فضیلت بتا کر ان کے بعض اقوال کو نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ محی الدین اور ان کے ہم پل
 اہل طریقت کا کلام اس لیے نقل کیا گیا کہ یہ لوگ ان مقامات کی حقائق سے بہت زیادہ
 واقف تھے اور ان امور میں دخیل ہونے کی وجہ سے کامل بصیرت رکھتے تھے۔ اور ذوق
 کے ذریعے ان کی تحقیق کرتے تھے، جو شخص کسی شے کے متعلق از روئے ذوق خبر دے وہ
 یقینی امور کی خبر دینے والا ہوتا ہے۔ پس تم خبری سے دریافت کرو۔ شیخ شمس الدین
 کا خیال ہے کہ ”شیخ کے کلام میں وسعتِ قلبی پائی جاتی ہے قوتِ حافظہ اور تصوف پر
 تحقیقی نظر کے اعتبار سے وہ اپنی نظیر آپ ہیں، اگر وہ اپنے کلام میں غلو نہ کرتے تو مضائقہ نہ
 تھا، شاید غلو انھوں نے سکر یا غیبت کی حالت میں کیا ہے۔ علامہ محمد شاکر بن احمد ابکی
 نے ان کے متعلق لکھا ہے جو کچھ ہم ان کے کلام سے سمجھتے ہیں وہ بہتر ہے اور مشکل حصے کو خدا
 کے سپرد کرتے ہیں، نہ ہم کو ان کی اتباع لازمی ہے، نہ ان کے قول پر عمل کرنا ضروری ہے۔“
 شیخ کی زندگی اور تصانیف اور ان کے متعلق مختلف آراء کا یہ چھپلتا سا تعارف
 اس لیے ضروری تھا کہ اس عظیم صوفی کے مختصر تعارف کے ساتھ ساتھ یہ بات بھی واضح ہو
 جائے کہ ان کی شخصیت اول ہی سے بابہ السواع رہی ہے۔

حکیم مشرق اقبال کی ذات اور تصانیف کا تعارف میرے خیال میں تحصیلِ حاصل ہے
 ہاں اب یہ ضروری بن جاتا ہے کہ ان دونوں عظمائے رجال کا کھوڑا سا تقابلی مطالعہ کر کے
 یہ معلوم کیا جائے کہ اقبال کن امور میں محی الدین ابن عربی سے اختلاف کرتے ہیں اور وہ کونسا
 سے پہلو ہیں، جہاں یہ دونوں نابغہ شجور یا غیر شجوری طور پر ایک دوسرے کے قریب
 آجاتے ہیں۔

تصوف بذاتِ خود اسلامی شریعت کی رو سے ناجائز نہیں، بلکہ صوفیائے کرام نے اپنے عمل اور مسلک کا جواز قرآن و سنت سے پیش کیا ہے۔
 مثلاً ومن الناس من يتخذ من دون الله انداداً يحبونهم كحب الله والذین آمنوا شد حباً لله۔

(یا)

كل ان كنتم تحبون الله فاتبعونی محبكم الله ولغفر لكم ذنوبكم والله غفور الرحیم وانزل علیكم الكتاب والحكمة وعلّمك ما لم تكن تعلم۔

یہاں صوفیائے حکمت سے مراد خیر کثیر علم باطن اور راہِ طریقت لے لیا ہے کیونکہ ظواہر اور شریعت پر کتاب کا تذکرہ پہلے آچکا ہے۔

اسی طرح وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون ۝ فاذا كره الله قیاماً وقعوداً وعلیٰ جنوبكم ۝ تتاجنا جنوبهم من المضاجع يدعون ربهم خوفاً وطمعاً ۝

وہ مسائل جو شریعت ظاہر میں پائے جاتے ہیں وہ صوفیائے ہاں بھی عین مسائل کی حیثیت میں رائج ہیں۔ جیسے علی، رضا، توکل، تفویض، تفصیل، قدیم المحدثات، تقدم الشواہد التخلقی باخلاق الله اور دوسرے ایسے ہی مسائل۔

اور پھر اقبال خود اس وقتی خلوت گزینی کو بھی ناجائز قرار نہیں دیتے، جو کائنات پر محیط ہونے کا سر و سامان کارِ بشر کے باطن سے پیدا کر کے ظاہر پر خلیفۃ اللہی کے منصب تک پہنچا دیتی ہے۔

مدتے جز خویشتن کس را نہ دید
ملتے از خلوتے انگیزتن

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید
نقش مارا در دل او نہ بختد

یا پھر

قوم و آئین و حکومت آفرید

مصطفیٰ اندر حرا خلوت گزید

اس سے صاف ثابت ہوتا ہے کہ اقبال کو تصوف کی روح سے پر خاش نہیں، آخر پھر وہ کون سا صوفی مسلک ہے جس سے اقبال دبا کرتے ہیں، اور جس کے وہ کٹر مخالف ہیں۔ آپ جانتے ہیں کہ افلاطون کا مسئلہ اعیان وحدت الوجودی فلسفے کی اساس اول ہے، جس نے نو فلاطونیت کا روپ دھار کر اس فلسفے کو عام کیا اور اسلام کے تصوفی نظام میں ایرانی اور کہیں کہیں ویدانتی تصورات کو بھی داخل کر دیا، اقبال افلاطون کا مخالف اس لیے ہے کہ افلاطون عالم مثال یا خیالی دنیا کو عالم محسوس سے نہ فقط زیادہ پسند کرتا ہے بلکہ اسے اپنا منزل مقصود قرار دیتا ہے، اور اس طرح اس کا فلسفہ بے عملی پیدا کرتا ہے۔ انھیں وجوہات کی بنا پر اقبال محی الدین ابن عربی اور حافظ کا بھی مخالف ہے حالانکہ اپنی شاعرانہ زندگی کے اوائل میں خود اقبال کا رجحان وحدت الوجود کی طرف مائل رہا ہے۔

تارے میں وہ قمر میں وہ جلوہ گہ سحر میں وہ

چشم نظار میں نہ تو سرمہ امتیاز دے

یا پھر

چمک تیری عیاں بجلی میں آتش میں شرارے میں

جھلک تیری ہویدا چاند میں سورج میں تارے میں

بلندی آسمانوں میں زمینوں میں تری پستی

روانی بحر میں اقتادگی تیری کناروں میں

جو ہے بیدار اتساں میں وہ گہری نیند سوتا ہے

شجر میں پھول میں حیواں میں پتھر میں ستارے میں

لیکن یہ بات اقبال کی شاعری اور اس کے فلسفے کے تدریجی ارتقا سے بخوبی واضح ہو جاتی ہے کہ اقبال جس قدر زیادہ استحکام خودی کے قائل ہوئے اسی قدر وہ وحدت الوجودی مسلک سے دور ہوتے گئے۔

یہ مقام نہیں کہ وحدت الوجود کی ساری تاریخ بیان کی جائے اور اسلام کے نظام تصوف میں بایزید بسطامی اور منصور حلاج سے لے کر قمریاء صوفیاء تک اس کی مختلف ہیئتوں اور ترکیبوں

کا تذکرہ کیا جائے اور ان اثرات کا تجربہ کیا جائے جو زرتشتیت، ویدانت، نوافلاطونیت اور دوسرے نظام ہائے تصوف سے اسلام میں داخل ہوئے، ہاں یہ ضروری ہے کہ محی الدین ابن عربی کے وجودی مسلک جس کا سلسلہ ایک طرح سے باطنیت تک بھی پہنچا ہے، کی ان باتوں کا مختصر سا ذکر کیا جائے، جن پر اقبال کو بہت زیادہ اعتراض ہے، باطنیت اور وجودیت کے اتصال سے ابن عربی اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ ولایت ہی نبوت کی اصل ہے اور یہی ایک روشنی عظمت نبوت کی گواہ ہے، ورنہ بحیثیت شارع نبی کی عظمت عام انسان سے ارفع نہیں ہوتی، اس لیے ولایت نبوت سے برتر ہے اور استدلالاً حضرت موسیٰ اور حضرت خضر کے واقعے سے جواز پیدا کرتے ہیں اس کے علاوہ قدم ارواح اور حلول کے معاملے میں بھی اقبال محی الدین ابن عربی سے مفاہمت نہیں کر پاتے۔ شاید انھیں وجوہات کی بنا پر وہ ابن عربی کے فلسفے کو الحاد و زندقہ سے تعبیر کرتے ہیں۔ اس کے مقابلے میں وہ مجدد الف ثانی کے تصور تصوف یعنی وحدت الشہود کے قابل نظر آتے ہیں۔ یہاں یہ کہنا ضروری ہے کہ وحدت الشہود قطرہ دریا میں فنا نہیں ہوتا بلکہ قطرہ خود دریا کی پنہاٹیوں کا متلاشی ہوتا ہے اور اس طرح صوفیانہ اصطلاح میں سرووصال کے مقابلے میں سرفراق کے درجے کا متقاضی ہوتا ہے۔ اسلامی تصوف میں اس کی اولین مثال حضرت ادیس قرنی کی ہے جو عمر بھر حضور رسالت مآب کے عشق میں تڑپتے رہے اور حضور اقدس صلعم کے ایک دانت کی شہادت پر اپنے تمام دانت توڑ دیے، لیکن فراق کو وصال پر ترجیح دیتے رہے، شاید یہی وجہ ہے کہ اقبال نے خواجہ حسن نظامی کے ایک خط کے جواب میں سرووصال کے مقابلے میں سرفراق کا لقب اپنے لیے پسند کیا تھا، اسی خط میں وہ آگے جا کر لکھتے ہیں۔

”حضرت امام ربانی کے مکتوبات میں ایک جگہ بحث ہے گسستن اچھا ہے یا پیوستن میرے نزدیک گسستن عین اسلام ہے اور پیوستن رہبانیت یا ایرانی تصوف۔“

چنانچہ وجودی صوفیوں کا یہ مشہور قول بھی اقبال کے نزدیک محل نظر ہے کہ التوحید فناء التفردید وہ حالت سکے اور فناء التفردید کو منشائے اسلام اور قوانین حیات کے خلاف جانتے ہیں اور حالت صحو جس کا دوسرا نام اسلام ہے اس لیے جائز جانتے ہیں کہ یہ منشائے الہی کے عین مطابق ہے۔

ہاں یہ بات صحیح ہے کہ یہاں اقبال اپنے مسلک پر عزیمت کے ساتھ جم کر ان خیالات سے احتراز کرتے ہیں جو انھوں نے سید سلیمان ندوی اور سمیع الدین پال کے نام لکھ کر محی الدین ابن عربی کے فلسفے کو زندہ سے تعبیر کیا ہے، وہ آگے جا کر لکھتے ہیں۔

شیخ محی الدین ابن عربی کے ذکر سے ایک بات یاد آگئی جو عرض کرتا ہوں اس واسطے کہ آپ کو غلط فہمی نہ رہے، میں شیخ کی عظمت و فضیلت کا قائل ہوں اور ان کو اسلام کے بہت بڑے حکما میں سمجھتا ہوں محمد کو ان کے اسلام میں کوئی شک نہیں کیوں کہ ان کے جو عقائد، مسئلہ قدم ارواح و مسئلہ وحدت الوجود ان کے ہیں ان کو انھوں نے فلسفے کی بنا پر نہیں بلکہ نیک نیتی سے قرآن کی آیات سے استنباط کیا ہے۔ پس ان کے عقائد صحیح ہوں یا غلط قرآن کی تاویل پر مبنی ہیں، یہ دوسری بات ہے کہ جو تاویل ان کی ہے وہ منطقی یا منقولی اعتبار سے صحیح ہے یا غلط سیر نزدیک ان کی تعبیر یا تاویل جو کچھ ہے وہ صحیح نہیں۔ اس واسطے گوئیں ان کو ایک مخلص مسلمان سمجھتا ہوں مگر ان کے عقائد کا پیر و نہیں۔

اقبال اسی خط میں وجودی تصورات کی تحلیل و ترکیب کچھ اس انداز سے پیش کرتے ہیں کہ ان کا نکتہ نظر سمجھنے کے لیے یہ خط فتح باب کا درجہ رکھتا ہے۔

”اصل بات یہ ہے کہ صوفیا کو توحید اور وحدت الوجود سمجھنے میں سخت غلطی ہوئی ہے یہ دونوں اصطلاحیں مرادف نہیں، بلکہ مقدم الذکر کا مفہوم خالص مذہبی ہے اور موخر الذکر کا مفہوم خالص فلسفیانہ۔ توحید کے مقابلے میں یا اس کی ضد کثرت نہیں جیسا کہ صوفیا نے تصور کیا، بلکہ اس کی ضد شرک ہے۔ وحدت الوجود کی ضد کثرت ہے، اس غلطی کا نتیجہ یہ ہوا کہ جن لوگوں نے وحدت الوجود یا زمانہ حال کی فلسفہ یورپ کی اصطلاح میں توحید کو ثابت کیا وہ موحّد تصور کیے گئے حالانکہ ان کے ثابت کردہ مسئلے کا تعلق مذہب سے نہ تھا بلکہ نظام عالم کی حقیقت سے تھا، اسلام کی تعلیم نہایت صاف اور روشن ہے یہ کہ عبادت کے قابل ایک ذات ہے باقی جو کچھ کثرت نظام عالم میں نظر آئی ہے وہ سب کی سب مخلوق ہے۔ گو علمی اور فلسفیانہ اعتبار سے اس کی کنہ اور حقیقت ایک ہی ہو، چونکہ صوفیا نے فلسفے اور مذہب کے دو مختلف مسائل یعنی توحید اور وحدت الوجود کو ایک ہی مسئلہ سمجھا اس واسطے ان کی فکر ہوئی کہ توحید ثابت کرنے کا کوئی اور طریق ہونا چاہیے

جو عقل اور ادراک کے قوانین سے تعلق نہ رکھتا ہو۔ اس غرض کے لیے حالت سکر مدد و معاون ہوئی اور یہ اصل ہے مسئلہ حال و مقامات کا مجھے حالت سکر کی واقعیت سے انکار نہیں صرف اس بات سے انکار ہے کہ جس غرض کے لیے یہ حالت پیدا کی جاتی ہے وہ غرض اس سے مطلق پوری نہیں ہوتی، اس سے زیادہ سے زیادہ صاحب حال کو ایک علمی مسئلے کی تصدیق ہو جاتی ہے نہ کہ مذہبی مسئلے کی، صوفیائے وحدت الوجود نے کیفیت کو محض ایک مقام سمجھ لیا ہے شیخ عربی کے نزدیک یہ انتہائی مقام ہے اور اس کے آگے عدم محض ہے۔ لیکن یہ سوال کسی دل میں پیدا نہیں ہوتا کہ آیا یہ مقام حقیقت نفس الامری کو واضح کرتا ہے۔ اگر کثرت حقیقت نفس الامری ہے تو یہ کیفیت وحدت الوجود جو صاحب حال پر وارد ہوتی ہے محض دھوکا ہے اور مذہبی اور فلسفیانہ اعتبار سے کوئی وقعت نہیں رکھتی اور اگر کیفیت وحدت الوجود محض ایک مقام ہے اور کسی حقیقت نفس الامری کا انکشاف اس سے نہیں ہوتا ہے تو پھر اس کو محققی طور سے ثابت کرنا فضول ہے۔ جیسا کہ محی الدین ابن عربی اور دوسرے صوفیائے کیا ہے۔ اس کے محض مقام ہونے سے روحانی زندگی کو کوئی فائدہ نہیں پہنچتا ہے کیوں کہ قرآن کی رو سے وجود فی الخارج کو ذات باری سے نسبت اتحاد کی نہیں بلکہ مخلوقیت کی ہے۔ اگر قرآن کی تعلیم یہ ہوتی کہ ذات باری تعالیٰ کثرت نظام عالم میں دایرہ وسیع ہے تو کیفیت وحدت الوجود کو قلب پر وارد کر سکتا مذہبی زندگی کے لیے نہایت مفید ہوتا، بلکہ مذہبی زندگی کی آخری منزل ہوتا میرا عقیدہ ہے کہ یہ قرآن حکیم کی تعلیم نہیں۔ اس کا نتیجہ ظاہر ہے کہ میرے نزدیک ہر کیفیت قلبی مذہبی اعتبار سے کوئی فائدہ نہیں رکھتی اور علم الحیات کی رو سے یہ ثابت کیا جاسکتا ہے کہ اس کا ورود حیات انسانی کے لیے فردی اور ملی اعتبار سے مضر ہے مگر علم الحیات کی رو سے اس پر بحث کرنا فرصت چاہتا ہے۔

میرا خیال ہے کہ وحدت الوجود پر اقبال کے اعتراضات کی اس سے زیادہ صحیح تصویر نہ موزوں ہے نہ ممکن، یہ بات بھی واشگاف ہوتی ہے کہ اقبال تصوف کے قرآنی معنی کے قائل نہیں اور اس اعتبار سے وحدت الوجودی نہیں، بلکہ وحدت الشہودی صوفی ہیں شاید یہی وجہ ہے ہیں جن کی بنا پر افلاطون کے فلسفہ اعیان کو اقبال نے مسترد کر دیا اور جس کسی کے ہاں انھیں

اس فلسفے کا شائبہ تک محسوس ہوا، اسے رد کرنے میں کسی پس و پیش سے کام نہیں لیا۔ یہاں پر وفسیر نکلسن کا یہ قول بجا نہیں جو انھوں نے مثنوی اسرار خودی کے دیباچے میں لکھا ہے۔

MUCH AS HE DISLIKES THE TYPE OF SUFISM EXHIBITED BY HAFIZ, HE PAYS HOMAGE TO PURE, PROFOUND GENIOUS OF JALAL UDDIN, THOUGH HE REJECTS THE DOCTRINE OF SELF ABANDONMENT BY THE GREAT PERSIAN MYSTIC AND DOES NOT ACCOMPANY HIM IN THE PATHEISTIC FLIGHTS. P. XIV

گویا وحدت الوجود کے مجادلے میں پیر رومی اور مرید ہندی حد انفصال تک پہنچ جاتے ہیں۔ پیر وفسیر محمد فرمان بھی نکلسن کے نظریے کے قایل نظر آتے ہیں وہ کہتے ہیں رومی اور اقبال صرف ایک منزل پر الگ ہو جاتے ہیں اور تصوف کی منزل ہے رومی وحدت الوجود کا قایل ہے۔ اور اقبال وحدت الشہود کا، اقبال خودی کی انفرادیت کو کسی منزل میں بھی کھونا نہیں چاہتا، (اقبال اور تصوف ص ۹۳)

میرا خیال ہے کہ یہاں نہایت مختصر الفاظ میں وحدت الوجود اور وحدت الشہود کے اس فرق کو اشارتاً واضح کیا جانا ضروری ہے، جو ان دونوں نظام ہائے فلسفے کو متصل ہونے کے بجائے منفصل قرار دیتا ہے۔

اقبال کو ابن عربی کے ہاں انسانی عظمت کا تصور بھی پسند ہے جسے اس کے شاگرد عبدالکریم جیلی نے انسانِ کامل کے تصور میں مکمل طور پر واضح کیا ہے۔ اقبال سب سے پہلے جیلی کے مردِ کامل یا انسانِ کامل کے تصور سے متاثر ہوئے اور اس تصور میں مغربی مفکرین کے بجائے وہ الجلی سے بہت زیادہ نزدیک آئے ہیں۔ جیلی کا خیال ہے :-

”انسان اسمائے الہی پر غور کرتا ہے اور آہستہ آہستہ ان کی سیرت کے اظہار پر قادر ہوتا ہے اور مسلسل سعی سے دائرہ صفات میں داخل ہوتا ہے اور صفاتِ الہی سے متصف ہو کر معجزاتی شان پیدا کرتا ہے، اس کے بعد ہی وہ نورِ حقیقی کے دائرے میں قدم رکھتا ہے اور انسانِ کامل بنتا ہے اور ولی یسمیٰ ولی یبصر کے مطابق اس کے ہاتھ اللہ کے ہاتھ اور اس کے

کان اللہ کے کان اور اس کی آنکھیں اللہ کی آنکھیں بن جاتی ہیں اور یہ منتہائے کمال ہے،
اقبال نے ایرانی مابعد الطبیعیات میں جلی کے خیالات سے مفصل بحث کی ہے اور اپنی شاعری
اور فلسفے میں انسانِ کامل کا تصور محی الدین ابن عربی سے بالواسطہ حاصل کیا ہے۔
ہاتھ ہے اللہ کا بندہ مومن کا ہاتھ غالب و کار آفریں کار کشا کار ساز

یا

ہر لحظہ ہے مومن کی نئی آن نئی شان گفتار میں کردار میں اللہ کی برہان
غفاری و قہاری و قدوسی و جبروت یہ چار عناصر ہوں تو بنتا ہے مسلمان
اس قسم کے اشعار اقبال کے کلام کی ایک عمومی خصوصیت ہیں، یہاں یہاں اس فرق کو ذہن
میں رکھنا ضروری ہے کہ اقبال حضور رسالت مآب کو صفاتِ الہی کا سب سے بڑا منظر جانتے
ہیں اور اس سے آگے عدم محض کے قائل ہیں اس طرح عبدہ کے بارے میں ان کے خیالات
وحدۃ الشہود کے فلسفے کو ثابت کرتے ہیں وہ یہاں ایک بار پھر جلی اور ابن عربی کی وحدۃ الوجود
سے الگ ہوتے ہیں۔

عبد دیگر عبدہ چیزے دگر ای سرا پا انتظار او منتظر
ارمخانِ حجاز کے اکثر قطعات اقبال کے فلسفہ وحدت الشہود کے ہی غماز ہیں۔
بدن داماند و جانم در رگ و پوست سوئے شہر کہ بطحا در رہ دوست
تو باش ایں جا و با خاصاں بیاں آمیز کہ من دارم ہوائے منزل و دست

یا پھر

گجئے تو گداز یک نوا بس مرا ایں ابتدا ایں انتہا بس
خرابِ جراتِ آں رند پاکم خدا را گفت مارا مصطفیٰ بس
بقول پر و فیسر محمد فرمان۔

راقم الحروف کے خیال میں اقبال کی تمام شاعرانہ حکیمانہ اور فلسفیانہ عظمت کی اصل
وجہ یہی عشقِ رسول ہے ورنہ اقبال کا مرتبہ دورِ حاضر کے دوسرے فلسفیوں سے کسی طرح بلند
نہ ہو سکتا تھا منزلِ دوست کی ہوا داری ہی نے انہیں سرداری دی ہے“
اقبال اور تصوف

وہ اس تجلی کے لیے بے تاب نظر آتے ہیں جو ان کی اکلیت اور معراج انسانی کی وجہ بن سکے۔
تجلی ریز پر چشم کہ بینی !!!
بایں پیری مرا تابِ نظر ہست

یا پھر

بایں پیری رہِ یثرب گر فتم نوا خواں از سرودِ عاشقانہ
چو آں مرغی کہ بر صحرایِ سرشام کشاید پر بہ فکرِ آشیانہ
نسبتِ محمدی کی اسی تڑپ نے اقبال کے دل کو ابدی وجدان اور ذہن کو عقلِ فعال
سے ہم کنار کر کے انھیں عصرِ حاضر کے نارِ نرود میں ایقان و ایمان کی دولت سے مالا مال
کر دیا تھا اور عبدیت کے صحیح مقام جاننے اور پانے کی صلاحیت بخشی تھی۔ اس طرح اقبال
فنائی الرسول صوفی کی حیثیت میں ایک ایسے درجے پر فائز تھے جہاں وہ پکارا کھڑے تھے۔
ہر کہ عشقِ مصطفیٰ سامانِ دوست بحر و بر در گوشہٴ دامنِ دوست

محی الدین ابن عربی کی ذہنی قربت اس بات سے بھی ظاہر ہوتی ہے کہ مولانا جلال الدین رومی
شیخ اکبر سے بالواسطہ متاثر نظر آتے ہیں، اس لیے کہ حضرت مولانا روم کے قریبی ندیم صدر الدین
محی الدین ابن عربی کے مرید اور مداح تھے، اس طرح سے وہ مولانا روم اور ابن عربی کے
درمیان وجہ الصال بن پائے اور محی الدین ابن عربی کے تصوف سے بہت زیادہ متاثر ہوئے
ان کی تخلیقی تخلیت نے مولانا روم کو مثنوی کی تکمیل میں بڑی مدد دی، اور اقبال کے ہاں
یہی تخلیقی تخلیت جو ان ہو کر جاوید نامے کی صورت میں جلوہ گر ہوئی، رومی اور ابن عربی کے
تعلق کے بارے میں CARBEN اپنی عظیم الشان کتاب CREATIVE IMAGINATION IN
THE SUFISM OF IBNE ARABI میں یوں رقم طراز ہیں۔

SADRUDDIN THE DISCIPLE OF IBNE ARABI, WAS THE INTIMATE
FRIEND OF MAULANA JALALUDDIN ROMI AND DIED IN THE SAME YEAR
AS HE 1273. THE FREINDSHIP WAS THE UTMOST IMPORTANCE FOR
THROUGH IT SADRUDDIN BECAME THE CONNECTING LINK BETWEEN
THE JALALUDDIN AKBAR AND THE AUTHOR OF IMMENSE

انا الدھر اور لا تسبوا الدھر جیسے اقوال نبوی میں بھی شیخ اکبر اور علامہ مرحوم کا نظریہ قریب قریب یکساں ہے، حالانکہ دونوں نے اپنے ذہنی اور وجدانی اندازِ نظر کے مطابق اس قول کی تشریح کی ہے یہ موقع نہیں کہ دونوں کے نکتہ ہائے نظر پر سیر حاصل تبصرہ کیا جائے کیوں کہ اس صورت میں ایک اور مقالہ دامن گیر ہو سکتا ہے۔ غرض اقبال حنی الدین ابن عربی کے صوفیانہ مقام سے منکر نہیں لیکن ان کے فلسفیانہ اندازِ فکر سے انھیں بہت سخت پر خاشش ہے اور یہ فقط ابن عربی ہی کے ساتھ ہی خاص نہیں بلکہ منصور حلاج، بابزید بسطامی، حافظ، شکر غرض ہر اس مدعی کے مخالف ہیں۔ جو وحدت الوجودیت کے فلسفے کی آبیاری کرتے ہیں اور اس اصول کے مقابلے میں اپنے مرشد معنوی حضرت مولانا عی روم تک سے درگزر نہیں کرتے۔ دراصل یہ اقبال کا مسلک تھا اور وہ یہاں کسی چشم پوشی کے قابل نہ تھے۔

غلام جز رضاے تو نہ جویم جز آں راہے تو فرمودی نہ جویم
ولیکن گریہ اس ناداں بگویی خرے را اسپ تازی گو نہ گویم

میں اس مقالے کو خلیفہ عبدالحکیم کے اس اقتباس پر ختم کروں گا، کیوں کہ میرے خیال میں خلیفہ مرحوم کی رائے اقبال کے مسلک کو بالکل واضح کرتی ہے۔

”مختلف ملتوں سے آئے ہوئے لوگ اپنے عقیدے ساتھ لائے، قرآن میں کچھ آیات ایسی تھیں جن کی وجودی تائید ہو سکتی تھی۔ چنانچہ وحدت الوجود کے صوفیا اور فلاسفہ نے انھیں کا سہارا لیا۔ لیکن ان سے اپنے نتائج اخذ کیے جو مسلمانوں کو اسلامی توحید سے دور لے گئے۔ کائنات کے تمام مظاہر میں علت و معلول اور اضافات موجود ہیں اگر ان سب کو باطل سمجھ کر اور محض کلی قرار دے کر ساقط کر دیا جائے تو خدا کی ذات میں محبت کے سوا کچھ بھی باقی نہیں رہتا، خالق کی تمام مخلوق بے اصل ہو کر رہ جاتی ہے صوفیانے اسی احدثیت معرا عن الصفات و اضافات کو اصل توحید

سمجھ لیا اور توحید کی یوں تحریف کی۔

نکو گوئی نکو گفت است در ذات

کہ التوحید اسقاط الاضافات

اسلامی توحید محض شرک کو باطل قرار دینے کا نام ہے۔ وجودیوں نے کہا کہ

خدا کے سوا کسی اور چیز کے وجودی کا اقرار بطلانِ عظیم ہے۔ اس سے نفس انسانی بھی عدم ہو گیا شاید اسی امر کے تحت بیدل پکارا گئے تھے۔

صورتِ دہمی بہ ہستی مستہم داریم ما

چوں حباب آئینہ بر طاقِ عدم داریم ما“

پروفیسر آل احمد سرور

اردو شاعری میں تصوف کی روایت

میل کام گرج، مشہور انگریزی مصنف نے کہا ہے کہ ”ہندستان میں اب صرف وہی انگریز باقی رہ گئے ہیں جو تعلیم یافتہ ہندستانی ہیں۔ اس پر لطف طنز سے یہ نکتہ ابھرتا ہے کہ مغربی اثرات کی کتنی ہی برکتیں رہی ہوں (اور یہ برکتیں مسلم ہیں) مگر ان کی وجہ سے اپنی تہذیبی بنیاد، ادبی سرمائے اور علوم و فنون کے متعلق آج کے تعلیم یافتہ طبقے کا رویہ بیگانگی بلکہ بے اعتنائی کا ہو گیا ہے۔ سرسید کی تحریک نے یقیناً ہماری ذہنی زندگی میں بڑی بیداری پیدا کی جس کے بہت سے مفید اثرات بھی ہوئے مگر اس نے ایک ذہنی غلامی کو بھی فروغ دیا جس کی رو سے مغرب روشنی کا مینار اور مشرق تاریکی کا سمندر نظر آنے لگا۔ بیسویں صدی میں آزادی کی جدوجہد نے اپنے ملک، ماحول اور ماضی کا احساس دلایا مگر مادی ترقی کے جنون نے روحانیت کو مریض اور مشرقی ادب کے سرمائے کو دفتر پارینہ قرار دیے پر اصرار کیا۔ ہمارے ادب کی تاریخوں میں ہمارے کلاسیکل سرمائے کو بدیسی، مصنوعی اور تقلیدی قرار دینے کی روش خاص عام رہی ہے۔ سکسینہ کی تحریبی تنقید صادق کا ازمنہ وسطیٰ کے متعلق یک رخا رویہ اور کلیم الدین احمد کی مغرب پرستی، تینوں اسی عام مرض کی نشان دہی کرتے ہیں۔ حالی نے اپنے مقدمے میں متقدمین کے کارناموں کو سراہا تھا اور متاخرین پر نکتہ چینی کی تھی۔ آزاد نے نازک خیالی کے میلان

کی مذمت کی تھی اور حقیقت نگاری کی طرف توجہ دلائی تھی، مگر مقدمے سے زیادہ مسدس کے اشعار پر توجہ ہوئی اور ہماری کلاسیکل شاعری کا سرمایہ شعر و قصاید کا ناپاک دفتر سمجھا جانے لگا۔ دراصل ادب کے متعلق ہمارا سارا رویہ وقتی مصلحتوں کے تابع رہا ہے ہم نے ادب کی مخصوص بصیرت کا آج تک بھرپور اعتراف نہیں کیا۔ ہم نے اس ہرن پر کوئی نہ کوئی گھاس لادنے کی ہمیشہ کوشش کی۔ کبھی ہم نے نیچر کا راگ الاپا، کبھی عقلیت کا، کبھی حقیقت نگاری کا، کبھی حال کی ضروریات کا۔ ہم نے ہندوستان کی تاریخ اس کی تہذیب کی رنگارنگی، اس کے اجتماعی لاشعور، اس کی دھرتی اور اس کی فضا کا اس طرح لحاظ نہیں رکھا جس طرح ضروری تھا۔ نئی زندگی کی دوڑ میں ہم نے اپنے ماضی کو افسون و افسانہ قرار دیا۔ ماضی کو یکسر رد کرنا خام خیالی ہے، ماضی کے عرفان کے بغیر ہم حال کی بھی کوئی حقیقی تصویر نہیں بنا سکتے۔ ماضی حال میں زندہ رہتا ہے اور حال کو متاثر کرتا ہے اور مستقبل کی تعمیر میں بھی ہم اس سے بے نیاز نہیں ہو سکتے۔ ہاں ماضی پرستی اور چیز ہے اور ماضی کا عرفان دوسری چیز۔

اردو ادب کے کلاسیکل سرمائے پر نظر ڈالیے تو چند مضامین سامنے آتے ہیں۔ اردو ادب کے ارتقا میں تین تہذیبی اداروں کا رول مرکزی ہے بازار، خانقاہ اور دربار۔ اردو زبان کی بنیاد ہندوستانی ہے اور اس کے ادب میں اولین سرمایہ صوفیوں کی دین ہے جن کے یہاں ہندی روایت سے پہلے کام لیا گیا اور عجمی روایت سے بعد میں چھٹی صدی ہجری سے لے کر دسویں صدی ہجری تک ہندی روایت غالب رہی ہے وہ ہندی تصوف جو ناتھ پن্থیوں، بھکتی کال اور سرگن داد کی شکل میں رائج تھا، ہمارے یہاں خواجہ مسعود سلمان، امیر خسرو، بابا فرید، بوعلی قلندر، شرف الدین یحییٰ منیری، کبیر، شیخ عبدالقدوس گنگوہی، شاہ باجن، قاضی محمود دریائی، علی جوہر کام دھنی، گرو نانک، میراں جی شمس العشاق، برہان الدین جانم کے یہاں اسلامی تصوف کے ساتھ اپنی بہار دکھاتا ہے اور جب ولی کے وقت سے عجمی اثرات نمایاں ہونے لگتے ہیں تو یہی تصوف فارسی کے رمزدایا، اشارات و علامات سے کام لیتا ہے۔ دربار کی وجہ سے شاعری میں شائستگی اور نازک خیالی، صنائی اور ہمواری آتی ہے۔

عیشِ امروز اور جسم کا احساس ابھرتا ہے۔ مگر اس دور میں بھی فکری روایت وہی ہے جو صوفیوں کی دین ہے۔ یعنی ہم اپنی کلاسیکی شاعری میں جو سب سے بڑا فلسفہ زندگی پاتے ہیں وہ ہندی اور اسلامی تصوف کا مرکب ہے۔ آج تصوف کو ماورائیت، زندگی سے فرار، خانقاہیت اور ترک دنیا کہہ کر اس کے گونا گوں اخلاقی، سماجی، اور تہذیبی کارناموں سے انکار کرنا یک رخ پن کے مترادف ہے۔ بے شک دوسرے اداروں کی طرح تصوف میں بھی بہت سی خرابیاں راہ پا گئی تھیں، مگر ہماری کلاسیکل شاعری میں اس کے اثر سے جو اخلاقی سماجی آدرش آئے اور جو قدریں اس شاعری کے رنگ محل میں صداقت خیز اور حسن کی علم برداری کرتی رہیں، ان کا ایمان داری سے تجزیہ نہ صرف آج ہمارے لیے ضروری ہے، بلکہ اس کے بغیر ہم اپنے ماضی کا عرفان حاصل ہی نہیں کر سکتے۔

مصطفیٰ نے کہا ہے، ”والحق کہ درویشی و شاعری دوش بدوش راہی رود“ ایک صوفی شاعر کے تذکرے میں لکھتے ہیں ”درویشی است صوفی کہ اکثر مسائل صوفیہ را کہ مراد از وحدت وجود باشد بدلائلی و براہین چاہا کہ شیوہ صوفیان با فضل و کمال است از روئے نص و حدیث بہ اثبات رسانیدہ“ و در ریختہ موزوں ساختہ (تذکرہ مصطفیٰ ص ۷۲) یہ بات از راہ تفہیم کہی گئی ہوگی کہ تصوف برائے شعر گفتن خوب است، مگر اس نکتے کو لوگ فراموش کر جاتے ہیں کہ ہر زبان میں بڑی شاعری ایک منزل پر پہنچ کر صوفیانہ ہو جاتی ہے میکش اکبر آبادی نے مسائل تصوف میں لکھا ہے کہ ”تصوف رسم پرستی، ظاہر بینی اور دین کے دعوے داروں اور ان کے زیر اثر حکومتوں کے استبداد و استحصال کے خلاف ایک باغیانہ تحریک ہے۔“ مگر تصوف کی کشش کا راز صرف اس بات میں نہیں۔ شاعر جب ذات میں کائنات کو سمیٹ لیتا ہے تو مست و بے خود ہو کر پکار ہی اٹھتا ہے۔

اس سینے میں کائنات رکھ لی میں نے کیا ذکر صفات رکھ لی میں نے

ظالم سہی، جاہل سہی، نادان سہی سب کچھ سہی تیری بات رکھ لی میں نے

تصوف کی اساس، تزکیہ نفس، عشق و محبت اور اطاعت الہی پر ہے۔ صرف اطاعت الہی کا دوسرا نام شریعت اور عشق و محبت کا دوسرا نام طریقت ہے۔ اسلامی تصوف میں احسان پر

خاص زور ہے اور شریعت اور طریقت کے راستے علاحدہ نہیں ہیں۔ مگر یہ بات سمجھ میں آنے والی ہے کہ عشق و محبت کے جذبے سے سرشار ہو کر صوفیوں نے طریقت پر زیادہ زور دیا۔ جس میں خدا اور اس کی مخلوق سے ہر رنگ میں محبت کو فضیلت حاصل تھی۔ شہنشاہیت کے دور میں فقہاء کی موٹسکافیوں کے ہجوم میں، جنگوں کی تباہ کاری میں رنگ و نسل اور طبقے اور درجے کے امتیازات میں، دولت کی فرعونیت کے مظاہروں میں انسان دوستی، مساوات، اخلاق، عدل، نیکی، فرض شناسی، دلداری کی روایات صوفیوں سے زندہ رہیں۔ دل چسپ بات یہ ہے کہ جب کچھ صوفی اپنے عشق کے نشے میں سرشار ہو کر دنیا اور اس کے معاملات کو نظر انداز کرنے لگے تو ابو صفیہ بن ابوالمنیر نے کہا کہ ”سچا صوفی لوگوں کے درمیان رہتا ہے۔ ان کے ساتھ کھاتا پیتا اور سوتا ہے، بازار میں خرید و فروخت کرتا ہے، شادی کرتا ہے اور سماجی لین دین میں شریک رہتا ہے اور خدا کو ایک لمحے کے لیے فراموش نہیں کرتا“ (بحوالہ مقالات نکلسن) ازمنہ وسطیٰ میں علوم کے سلسلے میں عام طریقہ یہ تھا کہ سیکھو، تسلیم کرو، اور دہراؤ صوفیوں نے اس معاملے میں بھی حریت فکر کا ثبوت دیا۔ یعنی انھوں نے سوال کرنے اور مسلم نظریات کی نکتہ چینی کرنے کی بھی ہدایت کی۔ علماء ذہن پر زور دیتے تھے اور اس سے ایک طور پر سماجی مساوات کی بھی نفی ہوتی تھی۔ اس سے صوفیوں نے عشق کی عقل پر فضیلت پر زور دیا اور معرفت کو علم سے بڑا درجہ دیا مگر اس کے معنی یہ ہرگز نہیں لینے چاہئیں کہ صوفیوں نے علم کو نظر انداز کیا اسلام کی تاریخ میں صوفیوں کا علمی کارنامہ دوسرے علماء سے کم نہیں ہے، ہاں انھوں نے بعض علماء کی طرح علم کو حجابِ اکبر نہیں بنایا، بلکہ اس سے صداقت، خیر اور حسن کی قدروں کی ترویج کا کام لیا۔

شاعری کی زبان دو اور دو چار کی زبان نہیں ہوتی۔ شاعر کا ہر لفظ گنجینہ معنی کا طلسم ہوتا ہے۔ یہاں جو بات کہی جاتی ہے اس میں ماورائے سخن بات بھی ہوتی ہے۔ شاعر اپنے دل کا مطلب استعاروں میں بیان کرتا ہے، اشارہ از دایما اور علامت سے کام لیتا ہے۔ فارسی شاعری میں جو رموز و علامات استعمال ہوئے ان سے اردو شاعری نے بھی فائدہ اٹھایا۔ کچھ تنگ نظر حضرات نے اس پر اعتراض بھی کیا۔ مگر سچی روایت ایک شاندار شاعری

روایت ہے اور اس شعری روایت کو حقیقت نگاری اور واقعاتی حس (PRACTICAL SENSIBILITY) کے پیمانے سے نہیں ناپنا چاہیے۔ پروفیسر مجیب نے اپنی کتاب ہندی مسلمان (THE INDIAN MUSLIMS) میں اس سلسلے میں بڑے پتے کی بات کہی ہے۔ یہاں ترجمہ پیش کیا جاتا ہے:-

”فارسی روایت (اردو میں) غالب رہی کیوں کہ شاعروں کے لیے ایک پس منظر ضروری ہے اور شاعر کی شخصیت کے لیے یہ ضروری ہے کہ اس کی ذات کی تکمیل کی راہ میں دوسری شاعرانہ شخصیتیں اس کے لیے سنگ میل ہوں۔ اردو نے اس روایت سے کبھی رشتہ نہیں توڑا اور اگر یہ ایسا کرتی تو یہ ایک نقصان عظیم ہوتا کیوں کہ فارسی روایت ایک منفرد انداز سے روحانیت اور مادیت کے امتزاج کی نمائندگی کرتی ہے، اس میں الہی اور انسانی صفات بلند ترین جمالیاتی سطح پر مل جاتے ہیں اور اس کی ایجیری اور آدابِ ذہن کو اظہار کی جستجو میں لامحدود آزادی عطا کرتے ہیں۔“

ایرانی شعرا کے یہاں تصوف کا گہرا اثر سبھی تسلیم کرتے ہیں۔ بعض ایرانی شعرا کا شمار بڑے برگزیدہ صوفیوں میں ہوتا ہے۔ عطار، رومی، نظامی، سنائی، جامی، عراقی، سعدی اور حافظ وغیرہ شاعری اور تصوف دونوں کے لحاظ سے بڑے بلند ہیں۔ اردو میں بھی ایک قابل لحاظ حصہ صاحب سلسلہ و خانقاہ صوفیوں کا ہے مگر یہ بھی واقعہ ہے کہ محض تصوف کے مسائل بیان کرنا شاعری نہیں ہے جس طرح فلسفہ نظم کرنا یا سیاسی موضوعات پر طبع آزمائی کرنا شاعری نہیں ہے۔ حضرت شاہ نیاز بریلوی، شاہ تراب علی قلندر، شاہ رکن الدین عاشق، اور حضرت جی غمگین گوالیاری تاریخی اہمیت رکھتے ہیں۔ ان کی شاعرانہ اہمیت کم ہے۔ درد، منظر جانِ جانی بلند پایہ صوفی تھے، مگر درد کے یہاں تصوف ایک رنگ ہے، پوری شاعری نہیں ہے اور منظر کی شاعری بھی زیادہ بلند ہی تک نہیں پہنچی مگر ہمارے بعض شعرا مثلاً میر، نظیر، آتش، غالب، اکبر، حسرت، اصغر، اقبال اور فانی کے یہاں تصوف کی مرکزی حیثیت ہے۔ بقول حسرت موہانی ان کے یہاں فاسقانہ، عاشقانہ اور عارفانہ تینوں رنگ ملتے ہیں اس سلسلے میں اسی غازی پوری

اور امجد حیدر آبادی کا نام لینا بھی ضروری ہے جن کے یہاں عاشق، عارف ہے اور فائقانہ جذبات سے مکمل تنقیہ ہو گیا ہے

مسائل تصوف میں میکش اکبر آبادی نے صوفی شرا کی ان اصطلاحات کی وضاحت کی ہے جو وہ اپنے اشعار میں استعمال کرتے تھے۔ بت کدہ، شراب خانہ، دیر، عارف کامل کے باطن کو کہتے ہیں۔ پیر مغاں، مرشد کو ترسا اس مالک کو جس نے نفس اتارہ سے نجات حاصل کر لی ہے۔ ترسا پچہ واردات غیبی کو۔ گبر و کافر وہ شخص ہے جو وحدت میں یک رنگ ہو جائے اور ماسوا سے منہ پھیرے، نے، وہ ذوق ہے جو سالک کے دل سے پیدا ہوتا ہے اور اسے خوش وقت کر دیتا ہے، ساغر و پیمانہ مشابہ انوار غیبی اور ادراک مقامات کو کہتے ہیں۔ زنار یک رنگ اور یک جہت ہو جانے کی علامت ہے۔ یار، دلبر، محبوب، صنم، دوست، تجلی صفاتی کو کہتے ہیں، لب و دہاں صفت حیات ہے، خال سیاہ، عالم غیب ہے، ساقی و مطرب، باطنی فیض پہنچانے والے ہیں، شراب و بادہ محبت کے معنی میں آتا ہے، مستی عشق کے تمام صفات کے ساتھ حاوی ہو جانے کا نام ہے۔ اوباش وہ ہے جو ثواب و عذاب کا غم نہ کرے۔ شمع خدا کا نور ہے۔ دیر عالم انسانی، گیسو طالب کے ظاہر کو بھی کہتے ہیں۔ قلندر، ارباب صفا اور اہل فنا کو بھی کہا جاتا ہے۔ مجر و بیان میں لذت نہیں ہوتی۔ انسان خوگر پیکر محسوس ہے اس لیے بقول غالب :-

ہر چہ ہو مشابہ حق کی گفتگو
مطلب ہے ناز و غمزہ و لے گفتگو میں کام

اس لیے ان اصطلاحات سے واقف ہوئے بغیر اور ان کیفیات تک پہنچے بغیر صوفیانہ شاعری کو مطعون کرنا سراسر نادانی ہے۔ تیر کے یہ اشعار دیکھیے۔

مسجد ایسی بھری بھری کسب کھتی
مسکدہ اک جہان ہے گویا

تیر کے دین و مذہب کو پوچھتے کیا ہو ان نے تو
قشقہ کھینچا دیر میں بیٹھا کب کا ترک اسلام کیا

فانی کہتے ہیں :-

عشق وہ کفر جو ایمان ہے دل والوں کا
 عقل مجبور وہ کافر جو مسلمان ہو جائے
 ہے منع راہ عشق میں دیر و حرم کا ہوش
 یعنی کہاں سے پاس ہے منزل کہاں سے دور
 حرم و دیر کی گلیوں میں پرٹے پھرتے ہیں
 بزم رنداں میں جو شامل نہیں ہونے پاتے
 اسی غازی پوری کا یہ شعر بھی ذہن میں رکھیے۔
 اتنے بت خانوں میں سجدے ایک کعبے کے عوض
 کفر تو اسلام سے بڑھ کر تراگر ویدہ ہے
 اس تناظر میں اقبال کے اس شعر کی معنویت آشکار ہوتی ہے۔
 اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمان

نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق
 صوفی شعرا نے خدا کو پہچاننے کا راستہ اپنے آپ کو پہچاننے اور انسان کو سمجھنے کا قرار دیا ہے
 اس سے انسان کی عظمت روشن ہوتی ہے اور انسان دوستی کی راہیں کھلتی ہیں انسان
 دوستی کا مسلک تصوف کی تعلیم کا مرکزی نقطہ ہے اور اردو کے شعرا نے اس پر طرح طرح
 سے زور دیا ہے۔ چند شعر ملاحظہ کیجیے:-

پہنچا جو آپ کو تو میں پہنچا خدا کے تئیں
 معلوم اب ہوا کہ بہت میں بھی دور تھا
 ہم اگر آپ کو جانیں تو انھیں بھی جانیں
 ان کے ارماں گے پہلے ہمیں ارماں اپنا
 آئینہ کیا ہے؟ جان تر اپاک صاف دل
 اور خال کیا ہیں تیرے سویدائے رخ پہ تل
 زلف دراز فہم رسا سے رہی ہے بل
 لاکھوں طرح کے کھول رہے ہیں تجھی میں کھل

نظیر ہر لحظہ اپنے جسم کے نقش و نگار دیکھ
اے گل تو اپنے حسن کی آپ ہی بہار دیکھ
جلوہ تو ہر اک طرح کا ہر شان میں دیکھا
جو کچھ کہ سنا تجھ میں سو انسان میں دیکھا
انساں کی ذات سے ہیں خدائی کے کھیل یاں
بازی کہاں بساط پہ گر شاہ ہی نہیں
باغ جہاں کے گل ہیں یا خار ہیں تو ہم ہیں
گر یار ہیں تو ہم ہیں اغیار ہیں تو ہم ہیں
ست سہل ہیں جاؤ پھرتا ہے فلک برسوں
تب خاک کے پردے سے انسان نکلتے ہیں
آدمِ خاکی سے عالم کو جلا ہے ورنہ
آئینہ تھا یہ مگر قابلِ دیدار نہ کھتا

انسان دوستی جو مغرب میں نشاۃ الثانیہ کے بعد پروان چڑھی، فرد کی اہمیت کے احسا سے چلی تھی لیکن رفتہ رفتہ قومیت کے تصور نے اس کی وسعت کو محدود کیا۔ اب یہ بات مغرب میں بھی تسلیم کی جانے لگی ہے کہ تصوف کی انسان دوستی چونکہ عالم گیر انسانی برادری پر زور دیتی ہے اور آدمی کو انسان بناتی ہے اس لیے اس کے سہارے مذاہب کے اختلافات، قوموں کے تضادم، طبقاتی کشمکش، سب کے حل کے لیے راہ ہموار کی جاسکتی ہے۔ آج آدمی کو ہر رنگ میں پہچاننے پر جو زور ہے اس کی طرف بڑے تہ جوش لہجے میں انیسویں صدی کے آغاز میں نظیر اکبر آبادی نے اپنی نظم ”آدمی نامہ“ میں اشارہ کیا تھا:-

دنیا میں بادشاہ ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
اور مفلس و گدا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
زردار بے نوا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
نعمت جو کھا رہا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی
مکڑے جو مانگتا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

ابدال و قطب و غوث و ولی آدمی ہوئے
منکر بھی آدمی ہوئے اور کفر کے بھرے
کیا کیا کرشمے کشف و کرامات کے کیے
حتیٰ کہ اپنے زہد و ریاضت کے زور سے

خالق سے جا ملا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

یاں آدمی ہی نار ہے اور آدمی ہی نور
یاں آدمی ہی پاس ہے اور آدمی ہی دور
گل آدمی کا حسن وقع میں ہے یاں ظہور
شیطان بھی آدمی ہے جو کرتا ہے مکر و زور

اور ہادی رہ نما ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

یاں آدمی پہ جان کو دارے ہے آدمی
اور آدمی ہی تیغ سے مارے ہے آدمی
پگڑی بھی آدمی کی اتارے ہے آدمی
چلا کے آدمی کو پکارے ہے آدمی

اور سن کے دوڑتا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

اشراف اور کمینے سے لے شاہ تا وزیر
ہیں آدمی ہی صاحب عزت بھی اور حقیر
یاں آدمی مرید ہیں اور آدمی ہی پیر
اچھا بھی آدمی ہی کہاتا ہے اے نظیر

اور سب میں جو بُرا ہے، سو ہے وہ بھی آدمی

(آدمی نامہ)

یہ نظم اس قابل ہے کہ پوری سنائی جاتی، مگر قلتِ وقت کے خیال سے اس کے چند ہی بند پیش کیے گئے ہیں۔

غالب خاصے دنیا دار تھے، مگر ان کی شاعری میں وحدت الوجود کے عقیدے کی مرکزی اہمیت ہے۔ انھوں نے صوفیوں کے کئی عقیدوں کو بڑے شاعرانہ کمال کے ساتھ نظم کیا ہے۔ کہا جاتا ہے کہ خدا کی تجلی میں تکرار نہیں ہے اور ہر آن وہ نئی شان کے ساتھ جلوہ گر ہے، اب غالب کا یہ شعر دیکھیے:-
آرائشِ جمال سے فارغ نہیں ہنوز

پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں
غالب کے ذہن کی تہ داری اور اس کی جامعیت کا ثبوت یہ ہے کہ یہی شعرا ارتقا اور تخلیق پیہم کے لیے بھی شمع ہدایت ہے، مگر اس میں شک نہیں کہ غالب کے یہاں ابن عربی کے نظریہ تجدّد امثال کی نشان دہی کرتا ہے۔ حضرت رابعہ لہری نے اس عبادت کی مذمت کی تھی جو خدا کے لیے نہ ہو بلکہ جنت کے لالچ یا دوزخ کے خوف سے ہو۔ غالب اس خیال کو کیسے دل کش انداز سے پیش کر کے ایک بلند اخلاقی معیار کی طرف ہماری رہنمائی کرتے ہیں۔

طاغت میں تار ہے نہ مٹے وانگبیں کی لاگ

دوزخ میں ڈال دو کوئی لے کر بہشت کو

منصور صلاح کا خیال تھا کہ تمام دین اپنی حقیقت کے اعتبار سے ایک ہیں۔ ان کا فروعات میں اختلاف ہے لیکن اصل کا جہاں تک تعلق ہے وہ ایک ہی ہے۔ تمام دینوں کا مرکز اور منبع خدا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے حجۃ اللہ الباقیہ میں لکھا ہے کہ مذہب کی اصل ایک ہی ہے اس کے طریقے اور راستے مختلف ہوا کرتے ہیں، اب غالب کے ان اشعار پر غور کیجیے۔

ہم موصد ہیں ہمارا کیش ہے ترکِ رسوم

ملتیں جب مٹ گئیں اجزائے ایماں ہو گئیں

وفاداری بشرطِ استواری اصلِ ایماں ہے

مرے بت خانے میں تو کعبے میں گاڑو برہمن کو

اقبال نے یہی بات اپنے مخصوص اسلوب میں کہی ہے:-

من کی دنیا میں نہ دیکھا میں نے افرنگی کا راج

من کی دنیا میں نہ دیکھے میں نے شیخ و برہمن

عقل و دل و نگاہ کا مرشد اولیں ہے عشق

عشق نہ ہو تو شرع و دین بت کدہ تصورات

تصوف نے دنیا کی بے ثباتی کی طرف توجہ دلا کر حب جاہ و مال پر کاری ضرب لگائی اور
مکارم اخلاق پر زور دیا۔ امیر کا مشہور قطعہ ذہن میں ہے :-

کل پاؤں ایک کاسہ سر پر جو آگیا کیرہ استخوان شکستوں سے چور تھا

کہنے لگا کہ دیکھ کے چل راہ بے خبر میں بھی کبھو کسو کا سر پر غرور تھا

صوفیوں نے دلداری اور خلق پر بہت زور دیا تھا۔ اردو شاعری میں اس کے اثر سے کسی کا
دل توڑنے کو بہت بڑا جرم قرار دیا گیا۔ اقبال کے یہ اشعار غور طلب ہیں :-

ہجوم کیوں ہے زیادہ شراب خانے میں

مگر یہ بات کہ پیرمغاں ہے مردِ خلیق

کوئی کارواں سے ٹوٹا کوئی بدگماں حرم سے

کہ امیر کارواں میں نہیں خوئے دل نوازی

تصوف میں عشق کو علم پر فوقیت دی گئی تھی۔ موجودہ دور میں اسے رجعت پرستی اور ظلمت

پسندی سمجھا گیا۔ مگر اب مغرب کے مفکرین بھی ذہن کی نارسائی پر زور دینے لگے ہیں۔ ایچ جی ویس

نے اپنی آخری کتاب ”ذہن اپنی آخری حد پر“ (THE MIND AT THE END OF ITS

TETHER) میں عقلیت کے حدود کی طرف اشارہ کیا تھا۔ اس کتاب پر ریویو کرتے ہوئے

لائفل ٹریننگ نے کہا تھا کہ ”ذہن پر ضرورت سے زیادہ زور سماجی مساوات کی نفی کرتا ہے

اور جو لوگ ذہن کی پرستش کرتے ہیں ان کے ذہن میں خود کوئی کمی پیدا ہو جاتی ہے“۔ اقبال

نے بانگ درا کے دور میں آگاہ کر دیا تھا۔

بے خطر کو دہڑا آتشِ نمرود میں عشق

عقل ہے محو تماشا ئے لبِ بام ابھی

اور بال جبریل میں انھوں نے اعلان کیا:-

خود سے راہِ رو روشن بصر ہے خود کیا ہے چراغِ رہ گزر ہے
درونِ خانہ ہنگامے ہیں کیا کیا چراغِ رہ گزر کو کیا خبر ہے

غرض اردو شاعری میں تصوف کی روایت سب سے زیادہ وسیع اور گہری رہی ہے۔ اس نے اپنی اصطلاحوں اور رموز وایما کے پردے میں انسان دوستی، رواداری، خدمتِ خلق، وسیع المشربی، اخلاقی بلندی اور قلبی طہارت پر زور دیا ہے۔ آج کا ذہن شعر کی زبان نہیں سمجھتا، وہ اسے بھی ایک نثری بیان سمجھتا ہے۔ پھر وہ قناعت، توکل، استغنا، کو مذموم سمجھنے لگا ہے۔ وہ دل کی دولت کی قدر نہیں کرتا، دنیا کی دولت کے پیچھے پھرتا ہے۔ کچھ صوفیوں نے اشغال پر جو حد سے زیادہ زور دیا اُس کی وجہ سے بھی وہ ان سے بدگمان ہو گیا۔ کچھ صوفیوں نے سیاست کی ہنگامہ آرائی اور اربابِ اقتدار کی چیرہ دستی سے گھبرا کر جو خلوت نشینی اختیار کی، اس کی وجہ سے بھی صوفیوں کی داستان بے عملی اور تقدیر پرستی کی لے سمجھی جانے لگی۔ اقبال نے اس روش پر بجا طنز کیا ہے۔

کمالِ ترک نہیں آب و گل سے مجبوری

کمالِ ترک ہے تسخیرِ خسا کی و نوری

میں لیے فقر سے اے اہلِ حلقہ باز آیا

تمہارا فقر ہے بے دولتی و رنجوری

اقبال نے صوفیوں پر جو اعتراضات کیے ہیں اور عجمی تصوف پر جو نکتہ چینی کی ہے، اس کی وجہ سے کچھ حلقوں میں یہ خیال بھی پیدا ہو گیا ہے کہ اقبال تصوف کے مخالف تھے اقبال کے کچھ اشعار اور ان کے خطوط اور مثنوی اسرارِ خودی کے دیباچے سے اس خیال کو تقویت بھی ملتی ہے۔ مگر اقبال کے ذہنی ارتقا کو سمجھتے ہوئے اور ان کے سارے کلامِ نظم و نثر کو ملحوظ رکھتے ہوئے، اقبال کی پوزیشن واضح ہو جاتی ہے۔ اقبال کو تصوف کی روایت درست نہیں ملی تھی۔ انگلستان جانے سے پہلے وہ حضرت نظام الدین اولیا کے مزار پر حاضر ہوئے تھے۔ بزرگوں اور درویشوں سے انھیں بڑی عقیدت تھی اور ان کی

زندگی میں باوجود نشیب و فراز کے ایک درویشانہ بے نیازی ملتی ہے انھیں تصوف پر نہیں مزاج خائفی پر اعتراض تھا۔ وہ جب یہ کہتے ہیں:

کرے گی دادِ محشر کو شرمسار اک روز

کتاب صوفی و ملاحی سادہ اور اقی
تو یہ بات ذہن میں رکھنا چاہیے کہ جس طرح ملاحی، کھٹ ملاحیت کا ترجمان ہے، اسی طرح یہ صوفی حقیقی صوفی نہیں ہے، گو تصوف کا دم بھرتا ہے۔ حقیقی تصوف اور حقیقی فقر کے متعلق اقبال کے یہ اشعار دیکھیے۔

فقر کے ہیں معجزات تاج و سریر و سپاہ	فقر ہے میروں کا میر فقر ہے شاہوں کا شاہ
علم کا مقصود ہے پاکی عقل و خرد	فقر کا مقصود ہے عفتِ قلب و نگاہ
علم نقیہ و کلیم، فقر مسیح و حکیم	علم ہے جو یائے راہ فقر ہے دانائے راہ
فقر مقامِ نظر علم مقامِ خبر	فقر میں مستی ثواب علم میں مستی گناہ
علم کا موجود اور فقر کا موجود اور	اشہدان لا الہ اشہدان لا الہ
چڑھتی ہے جب فقر کی سان پہ تیغ خودی	ایک سیاہی کی ضرب کرتی ہے کارِ سیاہ
دل اگر اس خاک میں زندہ و بیدار ہو	تیری نگہ توڑ دے آئینہٴ مہر و ماہ

وہ صوفی کے مرتبے کو جانتے ہیں، انھیں اس سے صرف یہ شکایت ہے کہ وہ بتانِ عجم کے پجاریوں میں شریک ہو گیا ہے۔ ساقی نامہ میں کہتے ہیں۔

وہ صوفی کہ تھا خدمتِ حق میں مرد
عجم کے خیالات میں کھو گیا

عجمت میں یکتا، حمیت میں فرد
یہ سالک مقامات میں کھو گیا

اقبال جو حرکت، کشمکش، عمل میں یقین رکھتے ہیں، وہ کسی طرح اس نتیجے پر پہنچے یہ وحدت الوجود کا نظریہ فارسی شاعری میں بڑے پر فریب طریقے سے لوگوں کو بے عملی کی طرف لے جاتا ہے۔ اقبال کی عظمت کا اعتراف کرتے ہوئے بھی اقبال کی ہر بات پر آمنا و صدقنا کہنا قطعاً ضروری نہیں ہے انھوں نے حافظ کی شاعری کی روح پر غور نہیں کیا اور ان کی شاعری کے ظاہری اثرات کو ہی اہمیت دی۔ عجمی افکار کی انھوں نے جا بجا خدمت کی ہے مگر اپنی نظم

مَدَنیتِ اسلام میں وہ عجم کے حسنِ طبیعت کو بھی سراہنا ضروری سمجھتے ہیں۔ نظم یوں شروع ہوتی ہے:-

بتاؤں تجھ کو مسلمان کی زندگی کیا ہے

یہ ہے نہایت اندیشہ کمالِ جنوں

اور جس شعر کی طرف آپ کو توجہ دلانا ہے، وہ یہ ہے:-

عناصر اس کے ہیں روح القدس کا ذوقِ جمال

عجم کا حسنِ طبیعت عرب کا سوزِ دروں

اسٹیفن الینڈرنے کہا ہے کہ QUALITY تمدن کی وہ خصوصیت ہے جو اسی وقت پیدا ہوتی ہے جب ماضی کا احساس ایک حیات بخش قوت کی حیثیت سے اس سماج میں کام کرے۔ ہمارے یہاں حال کے کرب کا احساس ہے مگر ماضی کا یہ احساس اور عرفان نہیں ہے۔ اردو شاعری کے کلاسیکی سرمائے میں تصوف کی وجہ سے جو بلندی، بصیرت اور انسان دوستی آئی ہے، اس سے ہمیں اب بھی ذہنی غذا مل سکتی ہے اور شعر کی زبان میں جس طرح ان اسرار و رموز کو پیش کیا گیا ہے، ان کو سمجھنے سے حال کے آگہی کے بحران میں بھی ایک عزم تازہ حاصل ہو سکتا ہے۔ غالب نے غلط نہیں کہا تھا:-

بے مے کسے ہے طاقتِ آشوبِ آگہی

میکش اکبر آبادی

اقبال اور وحدۃ الوجود

(۱)

وحدۃ الوجود کا نظریہ اس قدیم اور مشکل ترین سوال کا جواب ہے کہ خدا کیا ہے؟ ہم کیا ہیں؟ اور یہ عالم کیا ہے؟ اور ان میں ایک کو دوسرے سے کیا تعلق ہے؟ وحدۃ الوجود کی رو سے خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے۔ یہاں تک سب اربابِ وجود کا اتفاق ہے۔ لیکن یہ عالم اور ہم خود کیا ہیں اس کے جواب بہت سے ہیں۔ مثلاً ایک جواب یہ ہے کہ یہ سب معدوم ہے اور یہ سب وہم ہے، جیسا کہ سری شنکر اچاریہ اور حضرت مجدد صاحب کا مسلک ہے اس کے علاوہ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ سب وہم نہیں بلکہ عینِ حق ہے۔ **هو الذی خلق السموات والارض بالحق۔ ظاہر باطن اول و آخر خدا کے سوائے کوئی نہیں ہے ہوا الاول والاخر والظاہر والباطن۔**

اس کے بعد بھی بہت سے سوال پیدا ہوتے ہیں جن کی طرف متقدمین صوفیہ کی کوئی تصنیف ہماری رہنمائی نہیں کرتی ان بزرگوں نے زیادہ توجہ ذکر اور فکر اور مجاہدے

۱۔ میرے نزدیک ممکنات کی حقیقی عدم اور وہ کمالات ہیں جو عدم میں منعکس ہوتے ہیں عدم وجود کے مقابل ہے اور عین شر و فساد ہے۔ (مکتوب جلد ۱ ص ۱۳۳ ج ۱) سری شنکر کے نزدیک صورت عالم دھوکا اور جہالت اور عین شر ہے۔ (تاریخ ہندی فلسفہ ڈاکٹر گپتا)

کی طرف کی کیوں کہ ان کے علم اور تجربے میں ان سوالوں کے حل کا وہی بہترین طریقہ تھا یعنی الہام و انکشاف باطن۔ اگر کسی نے کوئی بابت کہی بھی تو رمز و کنائے میں کہی۔ جیسے حضرت شبلی نے فرمایا کہ تصوف شرک ہے کیوں کہ وہ دل کو مشاہدہ غیر سے بچانے کا نام ہے حالانکہ غیر موجود ہی نہیں ہے یہی وجہ ہے کہ یہ بزرگ زیادہ مطعون نہیں ہوئے۔ شیخ اکبر ابن عربی نے ان مسائل کو اپنی تصانیف کا موضوع بنایا اور مطعون ہوئے۔ مثلاً تنزیلات کا نظریہ خواہ وہ یونانی ہو یا تورانی ابن عربی نے اسے تشبیہ اور تنزیہ میں مطابقت پیدا کرنے کے لیے استعمال کیا کیونکہ عالم مظهر تشبیہ ہے اور خدا منزہ اور پاک ہے دونوں میں مطابقت کیسے ہو سکتی ہے۔

علامہ اقبال نے وحدۃ الوجود کے سلسلے میں جن دو اہم شخصیتوں کا ذکر کیا ہے۔ وہ سری شنکر اور محی الدین ابن عربی ہیں اور ان دونوں کو ہم خیال کہا جاتا ہے۔ لیکن سری شنکر اور ابن عربی صرف اس حد تک متفق ہیں کہ اصل وجود برہم کا ہے یا خدا کے سوا کوئی موجود نہیں ہے لیکن سری شنکر کے نزدیک صورت عالم دھوکا ہے۔ عالم ناپاک ہے اور پاک برہم سے الگ ہے۔ اس کے برخلاف ابن عربی کے نزدیک یہ عالم عین حق ہے یہاں تک کہ باطل اپنی ثبوتی حیثیت سے حق ہی کا ظہور ہے۔ لہذا الذی خلق السموات والارض بالحق (قرآن) لا تنکر والباطل فی طورہ فانہ بعض ظہوراته

(ابو مدین مغربی)

علامہ اقبال کے نزدیک بھی خودی عین حق ہے

خودی راجح بدار باطل مپندار (۲) خودی راکشت بے حاصل مپندار

سب سے پہلے ہمیں فراخ دلی سے یہ تسلیم کر لینا چاہیے کہ اقبال کے خیالات میں تضاد ہے۔ ایک زمانہ ہوا جب اہل علم کو اس بات پر توجہ دلائی گئی تو اکثر اصحاب خاموش رہے اور جن لوگوں نے توجہ کی وہ ناگواری کے ساتھ کی ایک سنجیدہ محقق نے فرمایا کہ تضاد تو زمین آسمان میں ہے کائنات میں ہے حتیٰ کہ قرآن میں ہے یہ سلسلہ کی بات ہے اور جب

عرض کیا گیا کہ اس تضاد کا حل اس طرح نکل سکتا ہے کہ علامہ کی تحریروں کا سنہ وار مطالعہ کیا جائے، اور ان کی آخری تحریروں کو ان کی ابتدائی تحریروں کا نسخہ سمجھا جائے۔ لیکن یہ گزراش بھی صدابہ صحران ثابت ہوئی اور آج تک ہر شخص علامہ کی تحریروں کو اپنے عقائد کی مطابقت میں پیش کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔ جن نظریات میں تضاد پایا گیا ان میں اہم ترین نظریہ وحدۃ الوجود کا ہے علامہ کی ابتدائی تحریروں میں جن کو اسرارِ خودی کے زمانے کی تحریروں کہنا موزوں ہوگا وحدۃ الوجود کی مخالفت ملتی ہے اور آخری تحریروں میں جس کی ابتدا پیامِ مشرق سے ہو گئی تھی وحدۃ الوجود کی موافقت اور تائید ملتی ہے۔ اہل دانش کے لیے یہ بات اہمیت رکھتی ہے یا نہیں؟ اگر اہمیت رکھتی ہے تو آج تک ان کا طریق استدلال کیوں نہیں بدلا۔ ایک بزرگ نے اپنی تصنیف میں فرمایا ہے کہ اقبال وحدۃ الوجود کے نہیں بلکہ وحدۃ الوجود کے قائل تھے اس کا مطلب جو بھی کچھ ہو اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہی ہے کہ وحدۃ الوجود کا نظریہ وحدۃ الوجود کا مخالف ہے یا اس کے برعکس۔ حالانکہ صرف وحدۃ الوجود کا نظریہ ہی وحدۃ الوجود کا قائل ہے کیوں کہ اہل وجود کے نزدیک وجود کی تقسیم ممکن اور واجب میں غلط ہے۔ وجود واحد ہے اور وہ واجب ہے۔ تحقیق کا کچھ ایسا ہی سہل انداز ہمارے اکثر محققین نے اختیار کیا ہے اور اس کا سبب کچھ جذبات اور مفروضات ہیں جو انھیں تحقیق اور صداقت سے زیادہ عزیز ہیں مثلاً یہ کہ وحدۃ الوجود شریعت اسلامیہ کے خلاف ہے جیسا کہ مجدد صاحب اور دوسرے علما کا خیال ہے۔ شریعت سے ان کی مراد علمائے اہل سنت کی شریعت ہے اور اہل سنت سے ان کی مراد امام ابو الحسن اشعری کے علم کلام کے بنائے ہوئے نظریات ہیں خود حضرت مجدد صاحب نے فرمایا ہے کہ "میرا مسلک متکلمین اور علمائے اہل سنت کے مطابق ہے۔ گویا اس کے علاوہ اسلام کی جتنی تعبیریں ہیں وہ قابلِ توجہ نہیں ہیں۔ اس بارے میں غور طلب بات یہ ہے کہ نظریہ شہود کے بانی حضرت مجدد صاحب کا دعویٰ ہے کہ نظریہ شہود میرا کشف ہے جو مجھ سے پہلے کسی نے دریافت نہیں کیا۔ خود میرے پیر بھی

۱۵ مکتوب ۷۸ - ج ۳ - مزید وضاحت کے لیے دیکھا جاسکتا ہے۔ ۱۷ شیخ اکبر اور وحدة الوجود کی تائید میں مولوی اسرف علی صاحب تھانوی کی تصنیف ”التكشف عن مهمات التصوف“ قابل ملاحظہ ہے شریعت کے بارے میں ان کی اہمیت اور واقفیت بہت سے اقبال شناسوں سے یقیناً زیادہ ہے۔

(۳)

علامہ اقبال کے وہ اقوال جو وحدۃ الوجود کی موافقت میں ہیں، میرا خیال ہے کہ اس موقع پر مخالف اقوال کے نقل کرنے کی ضرورت نہیں ہے صرف اجمال کے ساتھ ان کی نشان دہی کافی ہوگی۔ مخالفت سب سے پہلی غالباً اسرار کے دیباچے میں کی گئی ہے اسرار ۱۹۱۵ء کی تصنیف ہے۔ اسرار کے علاوہ علامہ کے تین مکتوبات ہیں جن میں وحدت الوجود، خصوصاً الحکم اور وحدۃ الوجود کی مخالفت ملتی ہے یہ مکتوبات ۱۹۲۱ء اور ۱۹۲۲ء کے ہیں۔

اس کے بعد پیام مشرق میں ہمیں یہ شعر ملتے ہیں جو وحدۃ الوجود کی تائید کرتے ہیں۔
پیام مشرق ۱۹۲۲ء کی تصنیف ہے۔

کرا جوئی چرا در پیچ و تاب
تلاش ادکنی جز خود نہ بینی

(پیام مشرق)

زبورِ عجم میں ہے جو ۱۹۲۱ء کی تصنیف ہے۔
قدیم و محدثِ ما شمار است
بہ خلوت ہم بہ جلوت نورِ ذرا است
خطباتِ اقبال ۱۹۲۹ء میں صراحت کی گئی ہے۔

”یہ دنیا اپنی تمام تفصیلات کے ساتھ اس شے کی میکانیکی قوت سے لے کر جسے ہم مادے کا ایٹم کہتے ہیں انسانی انا کی تصویر کی بالکل آزادانہ حرکت تک انائے اعظم کا خود کو ظاہر کرنا ہے۔“

”مذہب اسلام کی رو سے خدا اور کائنات، کلیسا اور ریاست اور روح اور مادہ ایک ہی
کل کے مختلف اجزاء ہیں۔“
(خطبہ صدارت مسلم لیگ ۱۹۳۰ء)

گفت آدم گفتم از اسرارِ دوست
گفت عالم گفتم او خودِ روبروِ دست

(جاوید نامہ ۱۹۳۲ء)

خرد ہوئی ہے زبان و مکاں کی زناری

نہ ہے زماں نہ مکاں لا الہ الا اللہ
(ضربِ کلیم ۱۹۳۶ء)

اور پھر ارمخان حجاز میں جو علامہ کا آخری کلام ہے، انھوں نے جس وضاحت سے وحدۃ الوجود کا اقرار کیا ہے اس سے زیادہ وضاحت کا امکان ہی نہیں ہے۔ اس کے علاوہ ان شعروں سے یہ بھی واضح ہو جاتا ہے کہ علامہ کے خیال میں متقدمین اسلام کا بھی یہی مسلک تھا۔ مثلاً نیا گان کہہ کر انھوں نے یہ بات واضح کر دی ہے۔

تو اے ناداں دل آگاہ دریا ب بہ خود مثل نیا گان راہ دریا ب
چساں مومن کند پوشیدہ را فاش ز لا موجود الا اللہ دریا ب

(ارمخان حجاز)

اس طرح یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ علامہ کے خیالات میں بتدریج تبدیلی ہونے لگی تھی۔ اسی لیے وہ ابتدا میں ابن عربی، عراقی، سنائی وغیرہ کے خلاف تھے اور ابن تیمیہ ابن جوزی وغیرہ کی تائید کرتے تھے آخر میں ابن عربی عراقی سنائی وغیرہ کی مدح و ستائش کرنے لگے اور انھوں نے صراحت سے فرمایا:-

”ابن تیمیہ اور ابن جوزی کی مخالفت حقیقت سے ناواقف ہونے کے سبب سے تھی۔“

(ملفوظات ص ۳۵)

(۴)

وحدۃ الوجود کی تائید میں اب تک علامہ اقبال کے کلام سے جو مثالیں پیش کی گئی ہیں وہ بالکل واضح ہیں اور اس میں کسی تاویل کی گنجائش نہیں ہے لیکن ان مثالوں کے علاوہ علامہ کی مثنوی گلشن راز جدید وحدۃ الوجود کے متعلق سب سے زیادہ مفصل ہے۔ یہ مثنوی گلشن راز قدیم کے جواب میں لکھی گئی ہے۔ گلشن راز قدیم دراصل ان شکوک کا جواب ہے جو وحدۃ الوجود کے ماننے والوں کے دلوں میں پیدا ہوتے ہیں یا ہو سکتے ہیں۔ ان میں سے نو سوالوں کا انتخاب کر کے علامہ اقبال نے بھی ان کا جواب دیا ہے۔ جواب سے مطلب علامہ کے الفاظ میں یہ ہے کہ جو مضامین کہ شیخ محمود نے لکھے تھے وہ میں نے اپنے طرز میں لکھے ہیں۔

جواب نامہ محمود گفتم بہ طرز دیگر از مقصود سہتم

شیخ شیری کے مدح میں جو غیر معمولی الفاظ علامہ اقبال نے استعمال کیے ہیں وہ اس کے

ثبوت میں کافی ہیں کہ علامہ شیتری سے کس قدر متاثر ہیں۔ اقبال نے کہا ہے:

ز عہد شیخ تا این روزگارے نہ زد مردے بہ جانِ ما شرارے

بہتر ہوگا کہ دونوں مثنویوں کی وجہ تصنیف کا خلاصہ خود مصنفین کے الفاظ میں بیان کر دیا جائے۔

گلشن راز قدیم علامہ نجم الدین محمود تبریزی شیتری کی تصنیف ہے اس مثنوی کی وجہ تصنیف خود مصنف نے یہ بیان کی ہے کہ ^{۱۳۱۶ھ} (۱۸۹۸ء) کا واقعہ ہے کہ خراساں کے ایک بزرگ نے ایک قاصد کو چند سوال دے کر بھیجا اور قاصد نے تبریز کے بزرگوں اور سربراہان پر مشائخ کی محفل میں انھیں پیش کیا اور سب نے بالاتفاق مجھ سے ان سوالوں کا جواب دینے کی فرمائش کی اور میں نے فی البدیہہ ان تمام سوالوں کے جواب نظم کی اسی بحر میں لکھوا دیے جس بحر میں وہ سوال تھے۔ سب واقف ہیں کہ میں باوجود اس کے کہ نثر میں کئی کتابیں لکھ چکا ہوں اور نظم پر قادر ہوں میں نے کبھی شعر نہیں کہے مجھے اس قسم کی شاعری سے عار نہیں آتی میں قافیہ پیم شاعر نہیں ہوں کیوں کہ سو قرونوں میں بھی ایک عطار پیدا نہیں ہوتا۔

مرازیں شاعری خود عار ناید کہ در صد قرن یک عطار ناید

میں نے جو کچھ کہا ہے وہ میرا کشف و شہود ہے۔ اہل حال علم کتابی اور سنی سنائی باتوں پر قانع نہیں ہوتے ہیں بلکہ جو ان کے باطن پر اشرار ہوتا ہے وہی بیان کرتے ہیں۔

گلشن راز جدید علامہ اقبال کی تصنیف ہے۔ یہ مثنوی اسی بحر میں ہے جس میں گلشن راز قدیم ہے اس کی وجہ تصنیف علامہ نے یہ بیان کی ہے کہ اہل مشرق کے دلوں سے وہ سوز جاتا رہا جو ان کی قدیم خصوصیت تھی اور وہ ایک بے روح تصویر کی طرح ہو گئے ہیں نہ ان کے دل میں کوئی مدعا ہے نہ ان کے ساز میں کوئی آواز ہے۔ اس لیے میں نے محمود شیتری کے جوابات — ایک دوسرے طرز میں بیان کیے واقعہ یہ ہے کہ شیخ محمود تبریزی کے زمانے سے آج تک کسی نے بھی ہماری جانوں میں یہ سوز اور یہ شرارے پیدا نہیں کیے۔ اس دانائے تبریز کے زمانے سے پہلے چنگیز نے قیامت برپا کی تھی اسی طرح میری نظر نے بھی ایک دوسرا انقلاب اور ایک دوسرا آفتاب طلوع ہوتے دیکھا۔ میں شاعروں کی طرح خیالی باتیں نہیں کر رہا ہوں اور بادۂ حقیقت

پے بغیر مست نہیں ہوا ہوں مجھے اس شاعری سے شرم نہیں آتی کیوں کہ سو قرون میں ایک عطار پیدا نہیں ہوتا۔

مرازیں شاعری خود عمار ناید کہ در صد قرن یک عطار ناید

میں نے اپنے باطن میں خلوت اختیار کی اور پھر یہ ایک لازوال جہاں پیدا کیا۔

دے در خوشن خلوت گزیدم جہاں نے لازوالے آفریدم

دونوں شاعروں نے ایک ہی سوالوں کے جواب دیے ہیں ایک ہی بحر میں مثنویاں لکھی ہیں اور دونوں کا دعویٰ ہے کہ ہم نے جو کچھ کہا ہے وہ انکشافِ باطن سے کہا ہے۔

اس طرح وحدۃ الوجود کے نظریے پر جو شکوک وارد ہوتے ہیں سائل خراسانی نے انھیں

پیش کیا اور شیخ محمود نے ان کا جواب دیا۔ علامہ اقبال کی رائے میں شیعری کے زمانے سے آج

تک اس موضوع پر اس سے بہتر تصنیف نہیں ہوئی۔ مگر علامہ نے یہ ضرورت محسوس کی کہ ان

جوابات کو بہ طرز دیگر بیان کیا جائے اور واقعہ یہ ہے کہ یہ مثنوی علامہ اقبال کی شاعری اور

فلسفے کا بہترین امتزاج ہے۔ لیکن سوال یہ ہے کہ اگر نظریۂ وحدۃ الوجود غلط ہے اور علامہ

اس کو غلط سمجھے تھے تو اس بہ طرز دیگر کی کیا ضرورت تھی۔ مثلاً یہ سوال کیا گیا ہے کہ جب سارا

عالم حق ہے اور اس کی حقیقت ایک ہے تو پھر یہ حادث اور قدیم کس طرح علاحدہ ہوئے

کہ ایک خدا ہو گیا اور ایک عالم۔ یا یہ کہ جب عارف بھی خدا ہے اور معروف بھی خدا ہی ہے

تو پھر انسان کو معرفت حاصل کرنے کی کیا ضرورت پیش آئی۔ تو ان سوالوں کا سیدھا اور

مولویانہ جواب یہ تھا کہ کہاں خدا اور کہاں بندہ نہ کبھی یہ دونوں ایک تھے اور نہ کبھی جدا

ہوئے یہ سب کفر و زندقہ ہے مال للرباب رب الارباب کہاں خدا اور کہاں بندہ لیکن

دونوں بزرگوں نے یعنی علامہ شیعری اور علامہ اقبال نے ایسا نہیں کہا بلکہ جو جواب دیے اس

سے وحدۃ الوجود کا نظریہ اور نکھر کے سامنے آ گیا اور یہ اور اس قسم کے سارے شکوک و

شبہات دور ہو گئے۔

(۵)

علامہ اقبال نے ان سوالات میں سے جو شیخ محمود شیعری سے کیے گئے تھے صرف

تو سوال جواب دینے کے لیے انتخاب کیے ہیں اور اصل میں یہی سوال سارے مسائل کا خلاصہ ہیں
ان سوالوں میں سے بھی میں نے چند سوال انتخاب کیے ہیں:

(۱)

قدیم و محدث از ہم چوں جدا شد
اگر معروف و عارف ذات پاک است
کہ اس عالم شد آں دیگر جدا شد
چہ سودا در سر این مشت خاک است

(۲)

چہ من باشم مرا از خود خبر کن
چہ معنی دارد اندر خود سفر کن

(۳)

مسافر چوں بود رہ رو کدام است
کہ را گویم کہ او مرد تمام است

(۴)

کدامی نکته را نطق است انا الحق
چہ گوئی ہرزہ بود آں رمز مطلق

قدیم و محدث

سوال یہ ہے کہ اگر وجود ایک ہے تو حادث اور قدیم علاحدہ علاحدہ کیسے ہو گئے کہ ایک
عالم ہو گیا اور ایک خدا۔ اور جب پہچاننے والا پہچان جانے والا ایک ہی ہے یعنی خدا اور بندہ تو پھر انسان
کے سر میں کیا سودا سمایا ہے کہ وہ معرفت حاصل کرنے کی کوشش کرتا رہتا ہے۔

شیخ سبزی اس کا جواب یہ دیتے ہیں کہ تو "وہ" جمع ہے جو عین واحد ہے اور تو ہی وہ
واحد ہے جو عین کثرت ہے لیکن اس کے لیے یقین اور کشف و شہود کی ضرورت ہے تاکہ وہم غیرت
کے حجاب اٹھ جائیں۔ یہ کثرت اور دوئی محض وہم ہے جسے تو اپنے غلط علم کی وجہ سے حقیقت
سمجھ بیٹھا ہے اپنا علم چھوڑ دے اپنی ہستی کو غیر نہ سمجھ اور غیریت کے وہم کو تاراج کر دے تو تیرا
نقطہ اول آخر میں مل جائے گا اور تو ایسے مقام پر پہنچ جائے گا جس کے لیے حضور صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ وہاں نہ کسی فرشتے کی گنجائش ہے نہ کسی رسول کی۔ پس جس
وقت یہ مسافت طے ہو جاتی ہے اور یہ مقام حاصل ہو جاتا ہے تو حق اس کے سر پر
تاج خلافت رکھ دیتا ہے وہی مرد کامل ہے جو خواجگی کے ساتھ کارِ غلامی بھی کرتا ہے یعنی

صحرا میں کون ہے پھر یہ آواز اور آواز کی بازگشت کیا چیز ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ حق کے سوا کوئی موجود نہیں ہے اگر انا الحق کہنا چاہو تو ہوا الحق کہو کہ تم غیر نہیں ہو اپنے کو پہچانو اور ہستی وہی کی نمود سے اپنے آپ کو جدا کر دو

اس سوال کا جواب علامہ اقبال نے یہ دیا ہے کہ ایک شخص نے دیر کے حلقے میں کہا کہ زندگی نے فریب کھایا اور 'من' کہا خدا سویا ہوا ہے اور ہمارا وجود اس کے خواب ہی سے ہے تحت و فوق اور چار سو سب خواب ہے سکون و سیر اور جستجو سب خواب ہے۔ دل بیدار اور عقل نکتہ ہیں سب خواب ہے گمان و فکر اور تصدیق یقین سب خواب ہے۔ یہ تیری چشم بیدار تیرا کردار و گفتار بھی سب خواب ہے جب خدا بیدار ہو جائے گا تو پھر کچھ بھی نہیں رہے گا۔

چو اوبیدار گرد دیگرے نیست متاع شوق را سوداگرے نیست

یہ سب صحیح ہے مگر ذرا اپنے اندر دیکھو وہ بے نشان کون ہے جو تمہارے سینے میں پنہاں ہے۔ خودی ہی کو حق سمجھو خودی باطل نہیں ہے خودی جب پختہ ہو جاتی ہے تو لازوال ہو جاتی ہے یہ سارا جہاں فانی ہے سوائے خودی کے سب کچھ سچ ہے اپنے آپ میں گم ہو کر خودی کو پا جاؤ انا الحق کہو اور صدیق خودی ہو جاؤ۔ ایک حدیث قدسی ہے کہ میں زمین و آسمان میں نہیں سما سکتا ہاں مومن کے دل میں سما سکتا ہوں۔ کسی نے کہا ہے:

پر تو حسنت نہ گنجد در زمین و آسماں در حرم سینہ حیرانم کہ چوں جا کر دہ

اقبال کے نزدیک اپنے اندر سفر کرنے کا بھی یہی مطلب ہے۔ سائل نے سوال کیا تھا کہ میں کون ہوں یا 'من' کیا ہے اور اپنے اندر سفر کرنے کا کیا مطلب ہے؟ اقبال کہتے ہیں۔ اگر تم اپنے دل کی طرف دیکھو تو وہیں تمہیں اپنی منزل نظر آ جائے گی۔ اپنے اندر سفر کرو اور دیکھو 'من' کیا ہے؟ زندگی کا کمال ذات کا دیدار ہے۔ اور اس کا طریقہ یہ ہے کہ جہت اور سمت یعنی تعینات کی قید سے آزاد ہو جاؤ خدا کے ساتھ خلوت اختیار کر لو اس طرح کہ وہ تمہیں دیکھے اور تم اسے دیکھو لپک نہ جھپکاؤ اس طرح سے تمہارا وجود فنا ہو جائے گا اور اس کے بعد اس کے حضور میں اس طرح محکم رہو کہ اس کے بحر نور میں گم نہ ہو جاؤ یعنی فنا کے بعد بقا باللہ حاصل کر لو۔ جس نے یہ یہ حاصل کر لی وہی عالم کا نام ہے ہم نامتتام ہیں اور وہ کامل و مکمل ہے یہ اس سوال کا جواب

ہے کہ مسافر کون ہے اور ہم کسے مردِ کامل سمجھیں۔

مسافر چوں بود رہ رو کد ام است

کدا گویم کہ او مردِ تمام است

اگرچہ شیخ محمود شبلی تری اور علامہ اقبال نے کئی سوالوں کے جواب علاحدہ علاحدہ دیے ہیں مگر جو جواب نقل کیے ہیں ان میں کئی سوالوں کے جواب آگئے ہیں اور خصوصیت سے وحدۃ الوجود کے متعلق دونوں بزرگوں کے نقطۂ نظر کی وضاحت کے لیے جو کچھ عرض کیا گیا وہ کافی ہے۔

ڈاکٹر صبیح احمد کمالی

اقبال اور تصوف

اقبال کو تصوف کے ساتھ جو نسبت ہے اس کو سمجھنے کے لیے ہم ان کے بعض ایسے اقوال سے ابتدا کریں گے جو تصوف کے خلاف جاتے ہیں، سب سے پہلے اس شعر کو دیکھیے :-

تمدن، تصوف، شریعت، کلام بتانِ عجم کے پجاری تمام

یہاں وہ اس مشہور لیکن نزاعی نظریۂ تاریخ کے ترجمان ہیں جس کی رو سے اسلامی زندگی کے دوسرے عناصر کی طرح، تصوف بھی عجمی تہذیب اور افکار کے سانچے میں ڈھل گیا ہے۔ البتہ یہ بات قابلِ ذکر ہے کہ اقبال کے ان لفظوں سے تصوف کی ذات یا اس کا جوہر اسلام کے لیے پرایا اور اجنبی ثابت نہیں ہوتا۔ اگر وہ تصوف کو اس نظر سے دیکھتے تو شریعت کے ساتھ اس کا نام نہ لیتے۔ شریعت عالم اسلام میں باہر سے آنے والی چیزوں میں نہیں ہے۔ چنانچہ اس کے ساتھ شمار میں آنے کی وجہ سے تصوف بھی اقبال کی نظر میں اپنی ذات سے عجمی نہیں، یہ دوسری بات ہے کہ بعد کے زمانے میں اس نے عجم سے اثر قبول کر لیا۔ ایک اور جگہ اقبال نے کہا ہے :-

ہے وہی شعر و تصوف اس کے حق میں خوب تر

جو چھپا دے اس کی آنکھوں سے تماشا ئے حیات

یہاں تصوف کو شاعری کے ساتھ باندھا گیا ہے، اور پھر دونوں کو ایک ایسی مہلک چیز سے تعبیر کیا گیا ہے جو آدمی کو حقائق سے بیگانہ اور عمل سے بے زار بنا دیتی ہے۔

تصوف پر اس قسم کے اعتراضات کے ساتھ یہ بھی ایک مسلم حقیقت ہے کہ اقبال اکابر تصوف کے ساتھ بہت گہری عقیدت رکھتے تھے۔ ان سے خراج عقیدت پانے والوں میں رومی، ابن عربی، جامی، نظام الدین محبوب الہی اور مجدد احمد سرہندی کے اسمائے گرامی بدامت کے ساتھ گنائے جاسکتے ہیں۔ ان میں بھی خاص طور سے رومی کا نام اس وجہ سے قابل ذکر ہے کہ اقبال رومی کو ”پیر“ اور ”مرشد“ کہتے ہیں اور اس نسبت سے اپنے لیے ”مرید“ کا لفظ استعمال کرتے ہیں۔ ان سب بزرگوں کی شان یہ ہے کہ ان کا نام لینے والا ان کے کام کا بھی معترف ہو جاتا ہے۔ یعنی سوچ سمجھ کر اور باخبر طریقے سے ان کے ساتھ عقیدت کا اظہار ہی شاہ راہ تصوف پر گامزن ہونے کی دلیں ہے۔ چنانچہ ان کے فیض سے اقبال بھی تصوف کے رمز شناس ہیں۔

ہر آنکہ کشتہ نشد از قبیلہٴ مانیت

اب تصوف کے ساتھ اقبال کا ایک ایسا رشتہ ثابت ہوا جس پر ان کا دل گواہی دیتا ہے لیکن زبان انحراف اور انکار کرتی ہے۔ خود تصوف والے دل اور زبان کی اس متضاد روش سے لطف اندوز ہوتے ہیں اور اسے

منکرے برون و ہم رنگ مستان زریستن

کی تشیل ڈھال لیتے ہیں۔ عام طور سے اسلامی ادب میں بھی اس کی مثالیں کثرت کے ساتھ ملتی ہیں۔ فلسفے کے ساتھ امام غزالی کا تعلق اسی قسم کے تضاد کا ایک شاندار نمونہ ہے اقبال کے لیے ذرا قریب تر ماحول میں غالب کی مثال ہے جو بقول خود

منصور لا ابالی بے دار و رسن

ہیں۔ غالب کبھی کبھی تصوف کے بلند ترین مقامات تک پہنچ جاتے ہیں، لیکن پھر انھیں یہ احساس ہوتا ہے کہ کسی غلط جگہ پر آ پھنسے، وہ اقبال کی طرح تصوف پر معترض نہیں ہوتے بلکہ خود اپنی ذات کو مورد الزام سمجھتے ہیں۔

میں نے اس کو

میں نے

یہ مسائل تصوف یہ تریبان غالب تجھے ہم ولی سمجھتے جو نہ بادہ خوار ہوتا
 بہر حال دونوں میں یہ صفت مشترک ہے کہ انھوں نے تصوف سے فینس بھی حاصل کیا ہے
 اور اس کے ساتھ غیریت بھی برتی ہے۔
 تصوف کے علاوہ کچھ اور چیزیں بھی ایسی ہیں جن کو اقبال نے دل اور زبان کے متضاد
 اشاروں کا موضوع بنایا ہے۔ وہ اپنے وطن سے محبت رکھتے تھے لیکن ان کے خیالات کی
 نشوونما کے ساتھ ان کی نظر میں لفظ "وطن" کا مفہوم اور اس کا اخلاقی مرتبہ بدل گیا۔ چنانچہ اس لفظ کے
 سابق مدلول کے ساتھ ان کو وہی نسبت ہے جو تصوف کے ساتھ ہے ایک دوسری
 مثال جس کو یہاں ذرا زیادہ تفصیل کے ساتھ بیان کیا
 جاسکتا ہے اقبال کے تصور فطرت میں ملتی ہے۔ ہمالہ پر انھوں نے جو نظم لکھی ہے وہ ان
 کے تصور فطرت کا اولین نقش ہے۔ وہ کہتے ہیں :-

اے ہمالہ داستاں اس وقت کی کوئی سنا

مسکن آباؤں انسان جب بنا دامن ترا

کچھ سنا اس سیدھی سادی زندگی کا ماجرا

داغ جس پر غارہ رنگ تکلف کا نہ تھا

ہاں دکھا دے اے تصور بھر وہ صبح و شام تو

دوڑ پیچھے کی طرف اے گردشیں ایام تو

ان اشعار میں انسانی معاشرت کا وہ نظریہ پیش کیا گیا ہے جو نوع آدم کے بچپن کو اس کی
 نچنگی عمر اور بالغ نظری پر ترجیح دیتا ہے۔ اس نظریے کی رو سے، تاریخ کے اولین
 دور میں انسان معصوم اور آزاد تھے۔ اس لیے کہ وہ فطرت کی آغوش میں پرورش
 پاتے تھے اور اچھے اور بُرے کی کشمکش سے ان کی شخصیت مجروح نہ تھی۔ دنیا کے جن
 مختلف گوشوں کو ان سادہ لوح انسانوں کا مسکن کہا گیا ہے ان میں ہمالہ کی رختیں اور
 وسعتیں بھی شامل ہیں۔ اپنی ابتدائی شاعری میں سرزمین ہند کی عظمت کو یاد کرنے کے
 وقت اقبال ہمالہ کے اس امتیاز پر بھی فخر کر سکتے تھے اور اس کے دامن میں پناہ لینے
 والے انسانوں کی سادگی اور آزادی پر بھی۔ لیکن ذہنی ترقی کے بلند تر مقامات پر پہنچ کر

انہوں نے فطرت کو سمجھنے کے لیے مغربی اور اسلامی نظام ہائے فکر کے طریقے اختیار کیے۔ مغربی نقطہ نظر سے، تاریخ کے اولین دور میں انسانوں کا فطرت سے قریب تر ہونا محرومی اور پسماندگی کا ایک ایسا تجربہ تھا جس کی یاد سے تہذیب و تمدن کے کمالات حاصل کر لینے کے بعد آج بھی ہماری زندگی مکدر اور خلل پذیر ہو سکتی ہے۔ اسلامی نقطہ نظر سے، فطرت کے آغوش میں پرورش پانانی نفسہ مذموم نہ تھا، لیکن انسانی شخصیت اور کائنات کے ارتقا کا تقاضا یہ تھا کہ وہ تجربہ دراز اور دائم نہ ہو۔ ان دو پیمانوں سے ناپنے کے بعد اقبال فطرت کی جو تعبیریں کرتے رہے ان کا خلاصہ وہ اس طرح پیش کرتے ہیں:-

ہزاراں سال با فطرت نشستم با و پیوستم و از خود گسستم
ولیکن سرگزشتم این دو حرف است ترا شنیدم، پرستیدم، شکستم

یہاں اقبال نے اپنے ”دو حرف“ میں جو تین چیزیں گنائی ہیں وہ رومی کا ایک شعر یاد دلاتی ہیں:-

حاصل عمرم سے سخن بیش نیست خام بدم، پختہ شدم، سو ختم
گویا یہ دونوں شاعر چند مختصر لفظوں میں اپنی زندگی کے طویل اور کثیر تجربات کو بیان کر رہے ہیں۔ رومی ان کیفیات کا ذکر کرتے ہیں جو خود ان پر گزری ہیں اور ان کا استعارہ پھل پھول کی نشوونما سے ماخوذ ہے۔ اقبال ہمیں بتاتے ہیں کہ ان کے ہاتھوں کسی اور (یعنی فطرت) پر کیا گزری، اور ان کے الفاظ سے پڑھنے والے کا ذہن حضرت ابراہیم اور ان کے باپ آذر کی کہانی کی طرف منتقل ہو سکتا ہے۔ ان الفاظ میں ”ہزاراں سال“ کی عبارت سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اقبال فطرت کے ساتھ ساری انسانیت کے معاملے پر تبصرہ کر رہے ہیں۔ لیکن اس صورت میں بھی ان کا انفرادی تجربہ ان کے الفاظ میں اس طرح جگہ پائے گا جس طرح سمندر میں قطرے، اور پھر ساری انسانیت کے بارے میں اقبال کا یہ دعوے پایہ ثبوت تک پہنچے یا نہ پہنچے، خود ان کے ذاتی تجربے کے بارے میں اس کے لیے سند یہ ہے کہ کہنے والے وہ خود ہیں۔

تصوف کے بارے میں اوپر جو کچھ کہا گیا ہے اس میں خود اس لفظ کے مفہوم سے

بحث کا موقع نہ تھا۔ سوال صرف یہ تھا کہ اقبال تصوف کے مخالف ہیں یا مؤید۔ چنانچہ جواب میں مخالفت اور تائید کی مختلف شکلوں کو پہچاننا ضروری تھا۔ لیکن اب تصوف کے بنیادی سوالوں کو اٹھایا جاسکتا ہے۔ البتہ ان سوالوں کی تحقیق میں ہماری کوشش یہ ہوگی کہ بحث صرف تصوف پر مرکوز ہو کر اقبال کے ذکر خیر سے دور نہ ہو جائے۔ سب سے پہلے ہم یہ دیکھنا چاہتے ہیں کہ اقبال کے یہاں صوفیانہ واردات کی کوئی مثال ملتی ہے یا نہیں۔ ہمالہ والی نظم کے پہلے بند میں انھوں نے کہا ہے:-

اے ہمالہ اے فصیلِ کشورِ ہندوستان

چومتا ہے تیری پیشانی کو جھک کر آسماں

تجھ میں کچھ پیدا نہیں دیرِ نیندِ روزی کے نشان

تو جواں ہے گردشِ شام و سحر کے درمیاں

ایک جلوہ تھا کلیمِ طورِ سینا کے لیے

تو تجلی ہے سراپا چشمِ بینا کے لیے

اسلامی عقیدے میں طورِ سینا کی تجلی وحی کی حامل تھی اور رسالت کی تمہید۔ اس اعتبار سے عقیدت مند ذہن کو اس کی شانِ جلال کی طرف متوجہ کیا جاتا ہے۔ لیکن صوفیوں نے عام طور سے اس کی شانِ جمال کو خراجِ عقیدت پیش کیا ہے۔ مثلاً رومی کا شعر ہے:-

عشق جانِ طور آمد عاشقا طور مست و خرموسئی صاعقا

اس طرح تصوف کی اصطلاح میں اس واقعے کے اندر جلال اور تعظیم کے عناصر کو جمال اور تقدیس کی عبارتوں میں ڈھالا جاتا ہے۔ بہر حال تصوف میں یہ واقعہ خود وارداتِ تصوف کے لیے عنوان یا سرنوشت کا کام دیتا ہے۔ اقبال نے اس کو ہمالہ کی داستان میں جگہ دی ہے۔ لیکن سرسری طور پر اس طرف اشارے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اس کا استعمال ایک شاعرانہ صفت سے زیادہ نہیں ہے۔ البتہ خالص ہندستانی عقیدے کے مطابق ہمالہ ان تمام تعریفوں کا مستحق ہے جو فکرِ اسلامی طور سینا کے لیے روارکھتی ہے۔ اقبال کی نظم جس کو خالص ہندستانی اور اسلامی تصورات کا سنگم کہا جاسکتا ہے،

بجائے خود فریقین کے صوفیانہ تجربات کی حامل تو نہیں لیکن ان سے متاثر ضرور ہے۔ اس نظم کے لکھنے کے بعد بھی اقبال نے کبھی کبھی اپنے اشعار میں ہمالہ کو یاد کیا ہے۔ مثلاً ”اسرارِ خودی“ میں گنگا اور ہمالہ ایک مکالمے میں کہتے ہیں:-

گفت روزے با ہمالہ رود گنگ
پیکرت از رود ہا ز ناز پوش
پائے محروم خرام ناز ساخت
ایں وقار و رفعت دیکھیں چه سود
ہم چو بحر آتش از کیں برد مید
چوں تو صد دریا درونِ سینہ ام
ہر کہ از خود رفت شایانِ فناست
تو گماں داری کہ دور از منزلم
زیر دامانم ثریا آر مید
ز روہ من سجدہ گاہِ انجم است

لے ز صبح آفرینش یخ بدوش
حق ترا با آسماں ہما از ساخت
طاقتِ رفتار از پائتِ ر بود
کوہ چوں ایں طعنہ از دریا شنید
گفت لے پہنائے تو آئینہ ام
ایں خرام ناز سامانِ فناست
قرنہا بگذشت و من پا در کلم
ہستم بالید و تا گردوں رسید
ہستی تو بے نشان در قلم است

ان اشعار میں خودی کے معنی جو بیان کیے گئے ہیں ان سے بحث کا یہاں موقع نہیں ہے۔ ہمالہ کی داستان میں وہ بے شک ایک نیا باب کھول رہے ہیں۔ اب ہمالہ کی تقدیس کا خالص ہندستانی تصور شاعر کے ذہن سے وقتی طور پر اوجھل ہو گیا ہے۔ چنانچہ اس کی ضمن میں طور سنا سے تقابل بھی غیر ضروری ہے۔ اب ہمالہ کے ساتھ گنگا کا نام آیا ہے۔ خالص ہندستانی فکر میں ہمالہ کی طرح گنگا بھی وارداتِ تصوف اور جذباتِ عبودیت کی محرک ہے۔ اس اعتبار سے اقبال ہندستانی فکر کے ساتھ متفق نہیں ہیں۔ البتہ ان مقدس چیزوں کا نام لے کر ہی وہ خالص ہندستانی فکر کے ساتھ رشتہ نباہ رہے ہیں۔ دوسری طرف ہمالہ کی طرح کوہِ طور بھی ان کے ذہنی ارتقا میں نئے معانی سے ہم کنار ہوا ہے۔ ہمالہ کے برخلاف طور کی خصوصیت یہ ہے کہ اس کی کہانی دراصل ایک مشہور و معروف و محترم انسانی شخصیت کی کہانی ہے۔ اس پہاڑ پر جو مناظر مہیا ہوئے وہ حضرت موسیٰ کی زندگی کے نشوونما

سے عبارت تھے۔ چنانچہ اسلامی فکر میں طور کا واقعہ کلیم طور کی شخصیت کا حاشیہ بردار ہے۔ اسلامی ادب کی تاریخ میں کلیم کی شخصیت سے روحانی اور معنوی اتصال اور یک رنگی کا ذوق رکھنے والوں میں علمائے دین بھی شامل ہیں، صوفی حضرات بھی اور فن کار علی الخصوص شعرا بھی۔ ان تینوں سلسلوں میں رسائی یا رسوخ کی وجہ سے اقبال بھی اس ذوق کے وارث ہیں۔ چنانچہ حکمت کلیمی، ضرب کلیم، اور سامری یا فرعون سے تعارض، اقبال کی تصانیف کے عناصر اور عنوانات میں مندرج ہیں۔ ان عناصر کے تجزیے اور قدر شناسی میں وہ ان منزلوں سے گزر رہے ہیں جو صوفیوں کے مقامات اور احوال سے بہت گہری مشابہت رکھتی ہیں۔ مثلاً بڑے صوفیوں میں حکمت کلیمی کے کمالات کا اعتراف بھی ملتا ہے اور یہ احساس بھی کہ بعض چیزیں اس سے بھی زیادہ کامل ہیں۔ رومی نے یہ مضمون اس مشہور حکایت میں بیان کیا ہے جس میں حضرت موسیٰ ایک گڈریے کو تنبیہ کرتے ہیں اور پھر خود انھیں تنبیہ کی جاتی ہے۔ اقبال حضرت موسیٰ کے کمالات کی حدود ایک زیادہ محترم تقابل میں متعین کرتے ہیں۔

تو بر نخلِ کلیم بے محابا شعلہ می ریزی

تو بر شمعِ یتیم صورت پر دامنہ می آئی

اس قسم کی تنقید کے ساتھ، ناقد کو وہ آداب ملحوظ رکھنا پڑتے ہیں جو اسلامی عقیدے نے حضرت موسیٰ کی رسالت کے لیے مقرر کیے ہیں ان آداب کو غالب نے ایک جگہ خود اپنے منصب کلیمی کے دعوے میں نباہ دیا ہے۔

وے کلیم و کاذبِ نبوت تم کو نیل وے خلیم و نا پختہ دعوت تم کو نار

اقبال اس سے بھی زیادہ احتیاط کے قائل ہیں۔ رسمی طور پر تصوف کی روایت قائم رکھنے والوں سے خطاب کرتے ہوئے وہ کہتے ہیں:-

بہ کہ بانور چراغِ بہ داماں سازیم

طاقتِ جلوہ سینا نہ تو داری و نہ من

اسی خیال کو انھوں نے ایک اور جگہ اس طرح سے ادا کیا ہے کہ ان کی مخاطب شخصیت ہکا

موقف تو واضح ہو جاتا ہے لیکن اس کا نام یقین کے ساتھ نہیں بتایا جاسکتا۔
نہ سلیقہ مجھ میں کلیم کا نہ قرینہ تجھ میں خلیل کا

میں ہلاکِ جادوئے سامری تو قتلِ شیوہ آذری

اقبال کے یہاں صوفیانہ واردات کی اس مثال کے بارے میں کچھ اور باتیں کہنے کی ہیں جن کو ہم ذرا ٹھہر کر بیان کریں گے۔ ہر دست ایک دوسری مثال توجہ طلب ہے۔ اس مثال کو راقم الحروف نے ایک دوسری بحث میں تفصیل کے ساتھ بیان کیا ہے۔ چنانچہ یہاں اس بحث کا صرف خلاصہ پیش کر دینا کافی ہے۔ اقبال نے مسجد قرطبہ پر اردو میں جو نظم لکھی ہے وہ ان کی شاعری کے کمالات میں شمار ہوتی ہے۔ قابلِ ذکر بات یہ ہے کہ اقبال جو کسی وجہ سے اپنی زندگی میں حج کا فریضہ ادا کرنے سے قاصر رہے تھے، مسجد قرطبہ کے حضور میں اسی قسم کی کیفیات میں مستغرق رہے جو مسلمانوں میں بعض جلیل القدر اور تاریخی شخصیتوں نے حج کے دوران میں زیارتِ حرمین سے حاصل کی ہیں اسلامی شریعت کے نقطہ نظر سے یہ استدلال دلچسپ ہے، اس لیے کہ اس کی تائید بھی ممکن نہیں اور اس سے انکار بھی لازم نہیں۔ ظاہر ہے کہ فریضہ حج صرف سرزمینِ حجاز میں ادا ہوتا ہے۔ لیکن کعبہ کا نظارہ مسلمان کے دل کو جو نئی زندگی دیتا ہے وہی یا اسی قسم کی چیز اسے خدا کے گھر سے کسی اور جگہ بھی مل سکتی ہے۔ دراصل اہل تصوف کی یہ خصوصیت ہے کہ وہ اسلامی شریعت کے اتباع میں اس طرح قدم اٹھاتے ہیں کہ شریعت کا حق ادا ہو جائے چاہے اس کی سب شرطیں پوری نہ ہوں۔ اسی وجہ سے مسجد قرطبہ والی نظم مصنف کے صوفیانہ واردات سے تعبیر کی جاسکتی ہے۔ معنی کے اعتبار سے ان واردات کا ماحصل یہ ہے کہ اسلامی زندگی کی وحدت میں مسجد کے در و دیوار اور ایک سچے مسلمان کی شخصیت ایک ہی سانچے میں ڈھل جاتے ہیں۔

تیرا جلال و جمال مردِ خدا کی دلیل

وہ بھی جلیل و جمیل تو بھی جلیل و جمیل

تعمیر کے نقوش سے انسانی سیرت کی طرف اس طرح منتقل ہونے کے بعد، شاعر کے ذہن نے

اسلامی زندگی کے فضائل اور مقاصد کا جو خاکہ پیش کیا ہے اس کو اقبال کے یہاں مردوں کی دوسری تصویروں کے مقابلے میں کہیں زیادہ گہری تائید، قرآن شریف کی آیات سے مل سکتی ہے۔

اقبال کے یہاں صوفیانہ واردات کی ایک تیسری مثال غالب کے ایک شاعرانہ مٹاشف (VISION) کی طرف توجہ چاہتی ہے۔ غالب نے کہا ہے :-

مژدہ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
شع کشتند وز خورشید نشانم دادند

رخ کشودند و لب ہرزہ سرایم بستند
دل ربودند و دو چشم نگرانم دادند

گو ہزار رایت شایانِ عجم برچیدند
نبوض خامہ گنجینہ فشانم دادند

افسرا ز تارک ترکانِ پشنگی بردند
بسجن ناصیہ فرکیانم دادند

ہر چہ در جزیرہ زگیراں مئے ناب آوردند
لبشب جمعہ ماہ رمضانم دادند

ان اشعار میں غالب کے مکاشفہ میں وہ سب مختلف چیزیں جمع ہو گئی ہیں جنہیں غالب کے عناصر فکر کا نام دیا جاسکتا ہے۔ وہ جن کمالات کے حصول کا دعویٰ کر رہے ہیں ان میں وہ نظارہ جمال بھی شامل ہے جس پر دامن الفاظ تنگ ہو جائے، شعر و سخن کی وہ بالیدگی بھی جو زوالِ سلطنت کے غم کو فراموش کر دے، اور وہ وسیع المشرب تمدن بھی جس میں رندی اور عبادت کے شعائر اپنے اختلاف کے باوجود بیک وقت مقبول ہوں۔ اقبال نے غالب کی اس غزل سے متاثر ہو کر اس کے مطلع کو اپنے ایک مکاشفہ میں نقل کیا ہے۔ انہوں نے "نقش فرنگ" کے عنوان سے جو نظم لکھی ہے اس میں وہ کہتے ہیں :-

از من اے بادِ صبا گوئے بدانائے فرنگ
 عقلِ تاباں کثود است گمِ قنارِ تراست
 چشمِ جزِ زنگِ گل و لاله نہ بیند ورنہ
 آنچہ در پردہ رنگ است پدیدارِ تراست
 عقلِ چوپائے دریں راہِ خم اندرِ خم زد
 شعلہ در آب روانید و جہاں برہم زد
 کیمیا سازی اور یکِ رواں راز رکرد
 بردلِ سوختہ اکسیرِ محبت کم زد
 ہنرش خاک بر آورد ز تہذیبِ فرنگ
 باز آں خاکِ چشمِ لپیرِ مریم زد
 مازِ خلوت کدۂ عشق بروں تاختہ ایم
 خاکِ پارا صفتِ آئینہ پر داختہ ایم
 شعلہ بودیم و شکستیم و شرر گر دیدیم
 صاحبِ ذوق و تمنا و نظر گر دیدیم
 وقتِ آں است کہ آئینِ دیگر تازہ کنیم
 لوحِ دل پاک بشوئیم و ز سر تازہ کنیم
 چشمِ بکشائے گر چشمِ تو صاحبِ نظر است
 زندگی در پئے تعمیرِ جہانِ دیگر است
 خرم آں کس کہ دریں گرد سوارے بیند
 جوہرِ نغمہ ز لرزیدنِ تارے بیند
 زندگی جوئے روان است و رواں خواہد بود
 ایں مئے کہنہ جوان است و جوان خواہد بود

آنچہ بود است و نباید ز میان خواهد رفت
 آنچہ پایست و نبود است ہماں خواهد بود
 مژدہ صبح دریں تیرہ شبانم دادند
 شمع کشتند و ز خورشید نثار دادند

غالب اور اقبال دونوں اپنے مکاشفات میں بہت واضح اور معنی خیز باتیں کہہ رہے ہیں، لیکن ان باتوں میں جو فرق ہے اس کی وجہ سے اقبال کا تجربہ صوفیانہ واردات سے قریب تر ہے غالب کا نقطہ نظر جمالیات کے دائرے میں مرکوز ہے اور اقبال کا معیار تنقید اخلاقی غالب کی نظر ماضی کے انقلابات پر ہے اور اقبال مستقبل کی خبر دے رہے ہیں۔ غالب جن چیزوں کا نام لیتے ہیں وہ بذات خود وحدت اور یک رنگی سے عاری ہیں، لیکن شاعر کا تخیل اور مزاج ان کے لیے رابطہ اتحاد ہے۔ اقبال کے موضوعات خود ایک منطقی تسلسل رکھتے ہیں۔ دونوں طلوع آفتاب سے پہلے جس شمع کے بجھنے کا احساس رکھتے ہیں وہ غالب کے یہاں شاید مغل سلطنت یا شاہانِ عجم کے سیاسی اقتدار سے عبارت ہے، لیکن اقبال کے یہاں اس سے مغربی تہذیب کے جلوے مراد ہیں۔ غالب کی نظر میں مختلف مذاہب یا تہذیبوں کے متضاد قواعد اور رسوم کا خلط ملط ہو جانا انقلاب کے اچھے نتائج میں سے ہے۔ اقبال مغربی تہذیب کو متزلزل کر دینے والے تناقضات میں اس حقیقت کو شمار کرتے ہیں کہ جناب ابن مریم کی تعلیم کو دانش فرنگ نے اپنے سانچے میں ڈھال رکھا ہے۔

ان چند مثالوں کو صوفیانہ واردات کا نام یا ان سے تشبیہ دے کر ہم اب زیادہ گہرے مسائل کی طرف آسکتے ہیں۔ جہاں تک منطقی تعریف کا تعلق ہے، تصوف کے معانی سے بحث کرنے والے ہمیں بتاتے ہیں کہ اگر اس کی کوئی ایسی تعریف دستیاب ہو بھی جائے، تو مختلف مقامات اور زبانوں میں اس کی نئی شکلیں منطقی حدود سے متجاوز ہو سکتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ منطقی تعریفات میں تصوف کو بیداری کے خوابوں سے تعبیر کرنے والے اسلامی تصوف کو مستثنیٰ کر دیتے ہیں۔ واقعہ بھی یہ ہے کہ مسلمان

صوفی عام طور سے زندگی کے مسائل سے گریز کرنے والے، اور سوئے ہوئے اور کھوئے ہوئے، رہنے والے لوگوں میں نہیں تھے۔ اور پھر ملت اسلامیہ کی ہماری دنیا میں پھیلی ہوئی شاخوں میں تاریخی ارتقاء نے یہ ایک فرق نمایاں کر دیا ہے کہ ان میں سے بعض کے لیے تصوف روحانی زندگی کے اجزائے ترکیب میں سے صرف ایک جزو تھا، لیکن بعض کے لیے سب کچھ وہی تھا۔ پہلی قسم میں عرب اقوام شامل ہیں، اور دوسری میں ہندوستان اور پاکستان کے مسلمان۔

اقبال جو اسی دوسری قسم سے تعلق رکھنے والے لوگوں میں ہیں کسی منطقی تعریف کی رو سے نہیں، بلکہ تاریخی مثالوں اور نظیروں کی روشنی میں، تصوف کے نظام میں جگہ پاتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ ہندوستان میں تصوف کی کہانی طویل ہے۔ اس لیے کہ اس کا تاریخی امتداد برصغیر میں خود اسلامی تاریخ کی وسعت اور مدت سے صرف برائے نام کم ہے اور پھر اس کے اندر ظاہر ہونے والی اور ترقی پانے والی چیزوں کا تجزیہ فکر و بیان کے وہ ابالیب چاہتا ہے جو ہیکل نے اپنے فلسفہ تاریخی میں روح اور عقل کی خلوت گزینی اور انجمن آرائی کی بحث میں رائج کیے تھے۔ بہر حال اجمالی طور پر ہم اس کے چند مدارج کو یہاں بیان کر سکتے ہیں۔ ہندوستانی تصوف کے لیے سب سے پہلی اور سخت آزمائش کی گھڑی وہ تھی جب حملہ تاتار نے اسلام کے عالم گیر سیاسی نظام کو تہ و بالا کر دیا تھا۔ اس وقت مسلمانوں کی نظر میں خود اسلام کا مستقبل تاریک تھا۔

آسماں راحق بود گر خوں بیار و بر زمیں

(سعدی)

اس وقت ارباب تصوف نے سوچا کہ مسلمانوں کی اور خود اسلام کی بقا اس شرط پر ممکن ہے کہ دنیا والے اسلام کو انصاف، اخوت، اور صلح جوئی کا پیام سمجھیں، جس کی طرف ان کا دل بھی جھکے اور قدم بھی بڑھیں۔ ان لوگوں کی تبلیغ کا مرکز وہ علاقے تھے جو سیاست اور سلطنت کے ہنگاموں سے ذرا دور تھے، اور جہاں سیاسی اقتدار کی مخالفت یا اس سے بے زاری اوصاف حمیدہ میں شمار کی جاسکتی تھی ان کے مخاطبین نے

اسلام کو جب ایک نئی اور نرم روشنی میں دیکھا تو خود غرضی، حق ناشناسی اور مردم آزاری کی وہ تہمتیں رفع ہو گئیں جو سیاست کی اصطلاح اور سلاطین و امرا کی ترجمانی اسلام کے سر لاتی تھیں۔

تصوف کی اس اولین سرگرمی کا نتیجہ یہ تھا کہ برصغیر کے مسلمان تعداد کے اعتبار سے بین الاقوامی اسلام کا جزو اعظم بن گئے۔ لیکن کامیابی کے ساتھ اندرونی اضطراب اور بیرونی تضادم کے امکانات بھی آئے۔ صوفیا کی تبلیغ کے لیے ہندوستان کی قدیم تہذیب اس کی متجانس (INDIGENOUS) دینی روایات اور اخلاقی قدریں، اور اس کے نفوس کی کثرت بالکل نئے مسائل اور منفرد موضوعات مہیا کرتی تھیں۔ تلقین و دعوت کے وہ طریقے جو کبھی مغربی اور متوسط ایشیا میں یا افریقہ کے شمال میں اور صحراؤں سے نیچے کی بستیوں میں کام آتے تھے ہندوستان کے لیے ناکافی تھے۔ نئے طریقوں کی تلاش میں دل کا یقین سے محروم ہو جانا، اور ذہن اور روح کا پیچیدہ تر ہو جانا، ناگزیر تھا۔ اقبال نے ایک جگہ کہا ہے:-

تین سو سال سے ہیں ہند کے میخانے بند

بھر مناسب ہے ترافض ہو عام اسے ساقی

یہ شعر تصوف کی بے یقینی اور پیچ و تاب کی اچھی تشریح ہے، لیکن اس ایراد کے ساتھ کہ اقبال کی بتائی ہوئی مدت شاید تین سے زیادہ صدیوں پر پھیلی ہوئی ہے اور وہ جس عمل کو یکسر منقطع سمجھے ہیں وہ کسی نہ کسی طرح جاری رہا ہے۔ اگرچہ اس کی منزل اب بھی دور ہے۔

تین یا کچھ زیادہ صدیوں کی اس مدت میں، تصوف نے اپنے نظریہ وحدت الوجود کو دیانت کے ساتھ رکھ کر تو لا ہے، اپنے فکر و بیان کے سانچوں پر سے گرد و غبار دور کرنے کی کوشش کی ہے، اور اپنے تازہ ترین عمل میں مغربی تہذیب، عصر جدید اور سچی افکار کے تقاضوں کو نظر کے سامنے رکھا ہے۔ ان کاموں میں سب سے پہلا ایک مستقل تحریک کی طرح ہے۔ جس کی کہانی میں شریک کار افراد کا تذکرہ صرف ضمنی طور پر

اور ثانوی حیثیت سے شامل ہو سکتا ہے اس کے برخلاف، دوسرا کام ایک منفرد اور ممتاز شخصیت کے ساتھ وابستہ ہے۔ تصوف کے اسالیب فکر و بیان کو ایک نئی زندگی دینے کا کام ہندستان میں شاہ ولی اللہ دہلوی کے ہاتھوں سرانجام ہوا، مناسب ہے کہ یہاں ہم اس کام کی بعض تفصیلات پیش کریں اور پھر غور کریں کہ اگر اوپر گناٹی ہوئی اقسام میں سے تیسری اقبال سے منسوب کی جاسکتی ہے تو شاہ ولی اللہ کی طرح اقبال کیا چیز تصوف کی تذر کرتے ہیں۔

عام طور سے شاہ ولی اللہ کے علمی کارناموں کو ”تطبیق“ کا نام دیا جاتا ہے۔ خود انھوں نے اس قاعدے کو برتنے کے ساتھ اس کا مفہوم بھی بہت وضاحت کے ساتھ متعین کیا ہے۔ ایک معنی میں تطبیق اسلامی تاریخ میں متاخرین کا حصہ اور ان کا سہارا ہے۔ اگر ان کے لیے یہ ممکن نہیں کہ علم و فضل میں قدما کی طرح نئی راہیں کھولیں، تو وہ قدما کے حاصل کیے ہوئے علوم کو دہرا کر ہی روحانی اور علمی تقاضوں کی تسکین کر سکتے ہیں۔ قدما کے علوم عقلیات، تاریخ اور کائنات کی تین بڑی قسموں میں بٹے ہوئے ہیں۔ اپنی اصلی شکل میں خود یہ اقسام آپس میں ٹکرا جاتی تھیں اور اپنے نشوونما کے دوران میں انھوں نے بہت دور افتادہ اور متنازع خصائص حاصل کر لیے تھے لیکن متاخرین کے لیے ضروری ہے کہ ان کے اختلافات اور نزاعات سے بالابالا گزریں اور ان کے بنیادی تصورات اور مثبت معارف کو وحدت یا موافقت کے رشتے میں پروں۔ ان علوم کے سچے اور حوصلہ مند وارث کی حیثیت سے متاخرین ان کے اعادے اور تطبیق کے بعد ان کا رنخ خود اپنی زندگی کے مسائل کی طرف موڑ سکتے ہیں۔ اس طرح وہ علوم ماضی کی یاد بھی تازہ رکھیں گے اور مستقبل کے امکانات کو بھی حرکت میں لائیں گے۔ قرآن شریف میں اور اسلامی ادب کی اصطلاح میں علوم کی اس دوسری افادیت کو تذکرہ اور تبصرہ کے متوازی کاموں سے تعبیر کیا جاتا ہے۔ شاہ ولی اللہ نے ان کاموں کا ایک مفکرانہ تصور بھی قائم کیا ہے اور ان کی عملی مثالیں بھی پیش کی ہیں۔ ہمارے لیے ان کی کوشش کا دوسرا رنخ زیادہ اہم اور جاذب نظر ہے۔ انھوں نے اسلامی روایات اور منقولہ تعلیمات کی اساس پر تاریخ اور

سماج کے فلسفہ کا ایک شاندار نظام تعمیر کیا ہے۔ اس طرح میراث قدیم کی دو بڑی قسمیں ان کے ہاتھوں پر وان چڑھیں۔ تیسری قسم جو تصوف اور مکاشفات پر مشتمل تھی، شاہ صاحب کے یہاں ذرا مختلف ڈھنگ سے تذکرہ اور تبصرہ کی مثال پیش کرنے کے قابل ہوئی ہے۔ ہم اس ڈھنگ کو صوفیانہ افکار اور عبارات کی صیقل سے تعبیر کر سکتے ہیں۔ صوفیہ کی تصانیف میں ایام اللہ، عالم مثال، ملاء اعلیٰ، خطیرۃ القدس، اور حالمین عرش جیسے الفاظ عالم غیب تک رہنمائی کے لیے بہت کثرت اور تکرار کے ساتھ مستعمل اصطلاحوں میں تھے۔ لیکن عام طور سے صوفی حضرات ان مقامات کی تفصیل میں مبہم اور پراسرار باتیں کہتے تھے جن سے سننے والے کو کچھ حاصل نہ ہوتا تھا۔ شاہ ولی اللہ نے انھیں الفاظ کو بہت واضح اور گہرے معانی کا حامل بنا دیا ہے۔ چنانچہ ایام اللہ سے وہ کائنات کے مدارج ارتقا اور نوع آدم کی تاریخ کے ادوار مراد لیتے ہیں۔ اسی طرح عالم مثال کی تعریف میں انھوں نے اس عقیدے سے کام لیا ہے کہ دنیا کے تمام حوادث کا اولین نقش عناصر اور مواد سے خالی حقائق کی شکل میں ظاہر ہوتا ہے اس طرح وجود میں آنے والی ہر چیز ایک پیکر محسوس میں جلوہ گر ہونے سے پہلے ایک تمہید اکھٹاتی ہے یا استعداد نمایاں کرتی ہے۔ جس کو جاننے اور ماننے والے صحیح معنوں میں اس چیز کے علم سے بہرہ ور ہوتے ہیں ظاہر ہے کہ واقعات کی یہ مثالیں یا تمہیدی اور غیر مادی نقوش انلاطونی اعیان کو طبیعی تفسیرات اور تاریخی ارتقا کے سنبھالنے کی سکت دے رہے ہیں، اقبال نے اپنے ایک شعر میں اسی قسم کے نقوش کی طرف اشارہ کیا ہے :-

کھول کر آنکھیں مرے آئینہ گفتار میں

آنے والے دور کی دھندلی سی اک تصویر دیکھ

عالم مثال کے مقابل شاہ ولی اللہ نے ان کارگاہوں کو رکھا ہے جہاں وجود میں آجاتے کے بعد زوال کی طرف جانے والی چیزیں اپنے نقوش اور ارتسامات چھوڑ جاتی ہیں۔ ایک اہم فرق یہ ہے کہ عالم مثال میں ہر اس چیز کی تمہید اکھٹتی ہے جو وجود میں آنے والی ہے خواہ وہ اچھی ہو یا بری لیکن وہ دنیا جو گزرے ہوئے واقعات کا نقش قبول کرتی ہے اپنے

خزانے کو بھرنے سے پہلے مال کو پرکھ لیتی ہے۔ چنانچہ اس کے اندر کسی ایسی چیز کا نقش نہیں ٹھہرتا جس میں برائی کی آمیزش ہو۔ یہ دنیا جس کا ایک نام ملاء اعلیٰ بھی ہے، شاہ ولی اللہ کی نظر میں تاریخ کے ایک معیار طلب (NORMATIVE) اور مقصد آخری تصور کا مرقع ہے۔

ایم اللہ، عالم مثال اور ملاء اعلیٰ پر ایک سرسری نظر میں یہ بتانے کے لیے کافی ہے کہ شاہ ولی اللہ نے تصوف کے فائدوں کو کس طرح از سر نو نمایاں اور عام بنایا۔ اب ہم اپنی بحث کو ختم کرنے سے پہلے اقبال اور ان کے عہد کی طرف رجوع کر سکتے ہیں۔ دورِ جدید میں فکرِ اسلامی کو اشاعت اور فروغ دینے والے دوسرے اکابر کی طرح اقبال پر بھی شاہ ولی اللہ کی تعلیمات کا اثر ہے۔ قرآن شریف کے مباحث کو ایک نظامِ فکر میں ڈھالنے کے وقت، ختمِ نبوت کے لیے انسانی عقل کی بیداری اور استغناء سے استدلال میں، اور ”ہمہ دوست“ کے تصور کے خلاف اخلاق و شریعت کے مقاصد سے اور اللہ تعالیٰ کی شخصیت کے عقیدے سے سند لاکر اقبال شاہ ولی اللہ سے عیاں یا بالواسطہ استفادہ کرتے ہیں۔ پھر تصوف کے باب میں شاہ ولی اللہ اور اقبال کے درمیان یہ چیز مشترک ہے کہ وہ صوفیانہ میراث کو اپنی اسلامی تعلیم اور تبلیغ کا آلہ کار صرف اس شرط پر بنا سکتے ہیں کہ تصوف کے اصولِ شریعت کے مقاصد سے ہم آہنگ ہوں، اور اس کے اندازِ بیان میں اشکال یا غرابت نہ ہو۔ ہم نے دیکھا کہ شاہ ولی اللہ نے اس شرط کی تکمیل کے لیے خود ہی قدم اٹھایا اور تصوف کے خیالات اور عبارتوں کو نئے علوم اور معارف کے افادات میں منتقل (TRANSLATE) کر دیا۔ چنانچہ یہ سوال بر محل ہے کہ اقبال بھی تصوف کی اسی قسم کی کوئی خدمت کر سکے ہیں یا نہیں۔

اقبال کے ذہنی ارتقا کے مطالعے سے یہ نتیجہ نکالا جاسکتا ہے کہ اپنے موضوعات فکر کی تعمیر و تنسیخ میں اور ان میں سے کسی ایک کو دوسرے کے معیار سے جانچنے کے لیے، وہ بہت اہتمام کرتے تھے۔ انھوں نے حب وطن کے رائج الوقت تصور کو اپنی ابتدائی شاعری میں بہت شوق و ذوق کے ساتھ اپنایا، اور اسی زمانے میں شاید شبلی کی نظم و نثر

میں تاریخ اسلام کی جھلک سے متاثر ہو کر خود بھی اس تاریخ کو اسی طرح دہرانا چاہا، لیکن جلد ہی وہ ان دونوں راہوں سے ہٹنے لگے۔ مغربی افکار سے زیادہ گہری واقفیت نے انھیں حب وطن کے ساتھ آنے والے انسانی تفرقوں کا ناقد بنا دیا۔ دوسری طرف اسلام کو وہ اب اس نظر سے دیکھنا چاہتے تھے کہ اس کی عظمت پر ماضی میں مسلمانوں کے عروج سے نہیں، بلکہ معاصر زندگی میں مغربی تمدن اور اقتدار سے شہادت ملے اب انھیں مولانا جلال الدین رومی سے روحانی تقرب اور تلمذ تھا جو تاریخ کے ایک پُر فتن دور میں بھی دین کی لازوال صداقتوں کے اور ارتقائے روحانی کے اٹل تقاضوں کے گیت گاتے تھے۔

آدمی دیداست و باقی پوست است

دید آں باشد کہ دیدِ دوست است

رومی نے اقبال کو تصوف کی راہوں میں پہنچا دیا لیکن اقبال کے لیے خود رومی کے صوفیانہ مسلک پر چلنا ممکن نہ تھا۔ اقبال کے سلسلے میں زیادہ سبق آموز مثال امام غزالی کی ہے، جنہیں فلسفے سے روگردانی کے بعد تصوف نے روحانی تلاطم سے نجات دلائی۔ غزالی کے لیے فلسفے نے جو آزمائش برپا کی تھی، اقبال کے تجربے میں اس کی مثال مغربی فلسفے سے نہیں، بلکہ مغرب کے نظام تمدن سے اور مغربی سیاست کے اصول و مقاصد سے اخذ کی جاسکتی ہے۔ ایک حد تک، اقبال کو آزمانے والی چیزوں میں ہندوستان کے وہ قدیم فلسفیانہ اصول بھی قابل ذکر ہیں جو تعمیر خودی کے نفسیاتی مدارج بیان کرتے ہیں۔ وہ اصول شکست خودی کے مؤید ہیں، لیکن اس کی نشوونما کے راز کو خوب سمجھتے ہیں۔ اقبال کے لیے دشوار نہ تھا کہ اپنے نظریہ خودی میں ہندوستانی حکما کی تنقید کو تاثر سے بدل دیں لیکن ان کے دور رس نفسیاتی تجزیوں سے کام لیں۔ البتہ ابھی تک اقبال کے ہندوستانی ماحذ اچھی طرح سے روشنی میں نہیں آئے ہیں۔ چنانچہ ان کے اثرات کے بارے میں ہر دستہ کچھ کہنا مشکل ہے۔

مغربی نظام تمدن نے اقبال کو جس آزمائش میں ڈالا اس کا مقابلہ کرنے کے لیے اقبال نے تصوف سے کام لیا ہے۔ دورِ جدید میں مغربی اقوام کی ترقی اور اقتدار نے ان

کی تاریخ کو کائنات کے ماحصل کا مرتبہ دے دیا تھا۔ چنانچہ اس کی داستان میں اہل مغرب کا شعور ذاتِ فخر اور استکبار کی شکل میں ظاہر ہوتا تھا۔ ان مفاخر میں مغرب کا کمال اپنی ذاتی خصوصیات کے تجزیے سے بھی ثابت کیا جاتا تھا اور ان اقوام کے نقائص کی طرف اشاروں سے بھی جو دنیا کی قیادت میں اہل مغرب کی پیش رو تھیں۔ لیکن ہارے ہوئے حریفوں کی یاد تازہ رکھنے کے باوجود اس کہانی کو فکر و سخن کے ان سانچوں میں ڈھالا جاتا تھا جن میں انسانی ذہن کی بنیادی تعمیر کی جھلک تھی۔ گویا اس میں خطاب تمام انسانوں سے ہوتا تھا جب ایک متکبر شعور ذات اور اس کے لوازم اس طرح تاریخ نگاری میں سرایت کر جاتے ہیں تو مورخ واقعات کی تفصیل بھی دیتا ہے اور ان قوانین سے بھی بحث کرتا ہے جو تاریخی حوادث کے محرک اور صورت گر ہیں۔ یہی وجہ تھی کہ مغربی تاریخ نگاری میں جزوی حقائق اور فلسفیانہ بصائر کا ایک ایسا توازن قائم ہو گیا جو عام حالات میں مورخ کی دسترس سے باہر ہوتا ہے۔ تاریخی فکر کے بعض دوسرے مدارس کی طرح، دورِ جدید کی اسلامی تاریخ کے لیے بھی، مغرب کے یہ تیور حیرت انگیز تھے۔ خود مسلمانوں کے یہاں پرانے زمانے میں تاریخ دانی کی کوئی کمی نہ تھی۔ لیکن اسلاف کے کارنامے اگر دورِ جدید کے مورخ کو معلوم تھے تب بھی وہ ان کی روشنی میں تاریخ کا مطالعہ بہت زیادہ بالغ نظری کے ساتھ نہیں کرتا تھا۔ اوپر سے جب مغربی اقوام میں تاریخ کو اپنے وقار کی دلیل، اور اپنے حریفوں کی درماندگی کا شاہد بنایا تو وہ مبہوت ہو کر رہ گیا۔ اب اسلامی تاریخ کے علاوہ کسی اور تاریخ پر یا تاریخ کے آفاقی مسائل اور معانی پر کہنے کے لیے اس کے پاس کوئی بات ہی نہ تھی۔ خود اسلامی تاریخ کے لیے اس کا انداز بیان فرسودہ اور غیر متوازن تھا۔ زیادہ سے زیادہ اس کی تاریخ نگاری مرثیہ گوئی اور مدحت سرائی کے فن میں کمال حاصل کر سکتی تھی۔ لیکن علم تاریخ کے اولین مقاصد سے اس کو بے خبر تھا۔ وہ ماضی جسے اس کی آنکھ دیکھتی تھی، سچائی کے نور سے اور زندگی کی حرارت سے محروم تھا اس لیے کہ ماضی پر پڑنے والی نظر عصرِ رواں میں ماضی کے انضمام اور تسلسل تک اور ماضی اور حال میں مستقبل کے امکانات کی تقدیر یا پیش بندی تک نہیں پہنچتی تھی۔ اس (بیسویں) صدی

کے وسط تک جو قرون گزرے ہیں وہ مسلمان اور اس کے ساتھ اکثر مشرقی مورخین کی ان سب تقصیروں اور کوتاہیوں کے دن تھے۔ لیکن دوسری جنگِ عظیم کے بعد سے دنیا کا نقشہ بدلا ہے اور اسی کے ساتھ مشرق اور مغرب میں تاریخِ دانی کا ڈھنگ بھی بدلنے لگا ہے۔ مغربی نظریات تاریخ میں تقصیر کا سب سے بڑا رجحان اہل مغرب کے متکبر شعور ذات کی شکست سے عبارت ہے۔ اس تفسیر کی واقفیت سے انکار ممکن نہیں، لیکن دوسرے اس کا نام لینے میں احتیاط کرتے ہیں۔ اگر کسی کو بتایا جائے کہ آئینہٴ روزگار میں اس کا عکس دھندلا ہو چلا ہے تو یہ طعنہ ہی اس کی خود نمائیوں کی تجدید کے لیے کافی ہو سکتا ہے۔ خود اہل مغرب کے لیے یہ ممکن ہے کہ وہ اپنی زندگی میں آنے والے زوال کو ساری انسانیت کے زوال سے تعبیر کریں:-

گرچہ مثلِ غنچہ دل گیریم ما گلستاں میرد اگر میریم ما

(اقبال)

یا اس کو عظمت اور کمال کی بے ثباتی کے اٹل اور عالم گیر قانون کا کرشمہ سمجھیں، یا اپنے زوال کو کھلا کر کسی اور کے عروج کو اپنی ہی داستان میں شامل کر لیں۔ اقبال نے دوسری جنگِ عظیم کے آغاز سے کوئی سال بھر پہلے وفات پائی۔ ان کی آنکھ نے وہ انقلابات نہیں دیکھے جو مشرق و مغرب میں قوموں کے شعور ذات کو اکٹھانے اور گرانے والے تھے۔ لیکن وہ اس علمِ تاریخ سے اور اس نظریہٴ کائنات سے مطمئن نہ تھے جس کی بنا مغرب کے معجزاتِ زندگی پر تھی۔ شاید انھوں نے کبھی یہ سوچا ہو گا کہ مغرب کے نظامِ تمدن پر تنقید کے لیے ان کا زاویہٴ نظر کیا ہو، صرف شاعرانہ طرزِ بیان اس کام کے لیے ناکافی ہوتا اور شاعری کی متعدد اور متفرق راہوں میں پڑ کر ان کی تنقید اخلاقی و ثوق اور استدلال کی استقامت سے محروم ہو جاتی۔ دوسری طرف، خالص علمی تحقیق اور منطقی تحلیل تاریخ نگاری کے مخصوص فن کی طالب تھی اور اقبال اس فن کے ماہر نہ تھے۔ اس کشمکش کی صورت میں کام آنے والی چیز کو ہم تصوف کا نام دے رہے ہیں۔ واقعہ بھی یہ ہے کہ اقبال کے بعض ناقدین مغربی

تہذیب پر ان کی تنقید کو علم تاریخ کی تحریف و تفسیح اور صوفیانہ خام خیالی سے تعبیر کرتے ہیں ان کی اس رائے میں مذمت کے پہلو سے قطع نظر اقبال کو تاریخ نگاری سے بعد کی اور تصوف سے قرب کی نسبت دینے میں وہ غلطی پر نہیں ہیں۔

وہ تصوف جس پر اقبال نے مغربی تمدن کی تنقید میں اعتماد کیا ہے، رائج الوقت تصوف کے مفہوم میں توسیع چاہتا ہے اور اس کی مطلوبہ وسعتیں اقبال کی طرف سے اس بارگاہ میں نذر عقیدت میں جس کو ان سے پہلے سنوارنے اور آراستہ کرنے کا شرف شاہ ولی اللہ کو ملا تھا۔ اس تصوف کے عناصر میں سب سے پہلے علم و فضل کے اس اونچے معیار کا اور ذمہ داری کے اس گہرے احساس کا نام لینا چاہیے، جس کے بغیر مغربی تہذیب پر کوئی تنقید جلی کٹی باتوں سے اور لفظی رعایتوں سے آگے نہیں بڑھ سکتی تھی۔ اقبال نے ان دونوں شرطوں کو پورا کیا ہے۔ ان کے کام کا خالص صوفیانہ جوہر یہ ہے کہ انھوں نے اپنے ذہن میں مغربی نظام کی ایک تصویر اتار لی ہے تاکہ ان کی بت شکنی کا ہدف ان کی دسترس سے دور نہ ہے یہ تصویر اصل سے منحرف نہیں ہے اگرچہ اس میں رنگ بھرنے کے لیے عقل اور عشق جیسے الفاظ سے کام لیا گیا ہے۔ ان الفاظ کا دائرہ اس قدر وسیع ہے کہ ان میں معنویت کی بجائے رمزیت تلاش کرنا زیادہ مناسب ہے۔ بہر حال تصوف کی روایات ان پر ہر تصدیق ثبت کرتی ہیں۔ اقبال کی ذہنی تصویر کی ایک خصوصیت یہ ہے کہ وہ انھیں اس قسم کے تاثرات کے اظہار کا موقع نہیں دیتی جو غالب نے اپنے اس شعر میں بیان کیے ہیں:-

کعبے میں جا رہا تو نہ دو طعنہ کیا کہیں

کھولا ہوں حق صحبت اہل کشف کو

شاید اقبال اپنے اور مغربی نظام کے درمیان اتنا بڑا فاصلہ نہیں قائم کر سکتے تھے کہ کبھی پلٹ کر اس کو دیکھتے اور اچھائی کے ساتھ یاد کرتے اور شاید فاصلوں کے حائل نہ ہونے کا ایک نتیجہ وہ احساس تنہائی بھی ہے جو اقبال کے کلام میں ظاہر ہوا ہے۔ اپنی شاعری کے ابتدائی دور میں بھی وہ اس احساس کو ظاہر کرتے ہیں:-

دنیا کی محفلوں سے اکتا گیا ہوں یارب کیا لطف انجمن کا جب دل ہی بچھ گیا ہو

لیکن اس دور میں یہ چیز ایک شاعرانہ تاثر کی آمد و رفت کے سوا کچھ اور نہ تھی۔ بعد کے زمانے میں اقبال نے اس انفرادی احساس کی جگہ ان آفاقی کیفیات کو بیان کیا ہے، جو دنیا میں نوعِ آدم کی یکتائی اور امتیاز سے پیدا ہوتی ہیں، اور کسی خاص وقت میں جن کا ہجوم انسانوں کے تخلیقی کارناموں کی تمہید ہوتا ہے۔ مثلاً جاوید نامے میں خود اپنی سیرِ فِلاک کی تمہید میں وہ تنہائی کا بیان ان لفظوں میں کرتے ہیں:-

آدمی اندر جہانِ ہفت رنگ	ہر زمان گرم فغاں مانند چنگ
آرزوئے ہم نفس می سوزدش	نالہ ہائے دل نواز آموزدش
لیکن اس عالم کہ از آب و گل است	کے تو اس گفتن کہ دارائے دل است
اے خوش آں روزے کہ از ایام نیست	صبح اور انیم روز و شام نیست
گرچہ از خاکم زوید جز کلام	حرف ہجوری نمی گرد و تمام
زیر گردوں خویش را یابم غریب	زاں سوئے گردوں بگوانی قریب
تا مثال مہر و ماہ گرد و غروب	اس جہات و اس شمال و اس جنوب
از طلسم دوش و فردا بگذرم	از مہ و مہر و شریا بگذرم

ان اشعار میں شاعر کا احساس تنہائی عالم رنگ و بو کی تسخیر کے ذوق و شوق سے عبارت ہے۔ اگر اس کی رفتار بے قید اور پرواز غیر محدود ہو جائے تو اس کا غم بھی دور ہو جائے اس کیفیت کے برخلاف، اقبال نے اپنے آخری مجموعہء کلام (ارمخانِ حجاز) میں جس احساس تنہائی کو بیان کیا ہے اس میں ان کی شخصیت جھلکتی ہے اور اسی وجہ سے اس کا ازالہ ممکن بھی نہیں، اور شاید مطلوب بھی نہیں۔ وہ کہتے ہیں:-

مے از میخانہ مغرب چشیدم	بجانِ من کہ دردِ سر خریدم
نشستم بانگوانِ فرنگی	از آں بے سوز تر روزے ندیدم

‡

من اندر مشرق و مغرب غریبم	کہ از یارانِ محرم بے نصیبم
غمِ خود را بگویم بادلِ خویش	چہ معصومانہ غریبت را فریبم

دلے برکت نہادِ دلبرے نصیبت
منازعِ داشتہ غارت گرے نصیبت
درونِ سینہ من منزے گیر
مسلمانے زمین تہا ترے نصیبت

چورختِ خویش برستم ازیں خاک
ہمہ گفتند باما آشنا بود
ولیکن کس ندانست این مسافر
چہ گفت و با کہ گفت و از کجا بود

سجودِ آوری دارا و جم را
مکن لے بے خبر رسوا حرم را
مہر پیشِ فرنگی حاجتِ خویش
ز طاقِ دل فروریز این صنم را

بچشم من جہاں جزرہ گزر نیست
ہزاراں رہرو و یک ہم سفر نیست
گزرِ شتم از ہجومِ خویش و پیوند
کہ از خویشاں کسے یگانہ تر نیست

ان اشعار میں شاعر نے اپنی تنہائی کے بیان میں اپنے ذاتی ماحول کی طرف بھی اشارہ کیا ہے اور ان اشخاص اور عناصر کی طرف بھی جن سے اس نے رفاقت طلب کی۔ اس کے رفاقت طلبی کے تجربے ناکام ثابت ہوئے۔ خاص طور سے عالمِ فرنگ سے رفاقت طلبی کا تجربہ اس معنی میں غلط رہا کہ جب تک شاعر کے دل میں وہ طلب موجود تھی اس کا حصول غیر ممکن یا محلِ نظر تھا، لیکن بعد میں جب وہ طلب متروک ہو گئی تو شاعر کو محسوس ہونے لگا کہ اس کا مطلوب ”طاقِ دل“ میں استحکام اور رسوخ کے ساتھ ممکن ہے اور اس سے چھٹکارا حاصل کر لینے کے لیے ایک ایسے جدوجہد کی ضرورت ہے جس سے صرف پرستارِ انِ توحید ہی عہدہ برآ ہو سکتے ہیں۔ اسلامی ادب شاہد ہے کہ طلب اور ترکِ طلب کی منزلوں سے اس طرح گزرنا اپنی ظاہری شکل ہی میں ایک صوفیانہ تجربے سے تعبیر کیا جاسکتا ہے۔ اقبال کے یہاں اس کی ماہیت کو سمجھنے کے لیے کچھ اور زیادہ باریکی بینی کی ضرورت ہے۔ گویا عالمِ فرنگ کے ساتھ ان کے رشتے کی نوعیت یہ ہے کہ وہ اگر کسی کو اپنا رفیق اور ساتھی سمجھتے تو اس کا انتخاب عالمِ فرنگ ہی سے ہوتا

لیکن روحانی اور اخلاقی زندگی کے تقاضوں نے انھیں مکلف بنادیا کہ اس دیار کے ساتھ اپنے تعلق کو منہم پرستی سے تعبیر کریں۔ چنانچہ اب ان کی زندگی میں جو خلا ہے وہ ناقابلِ تعمیر ہے، اور انھیں جو تنہائی محسوس ہوتی ہے وہ ناقابلِ علاج ہے۔

اقبال کے سوانح نگار ہمیں بتاتے ہیں کہ تنہائی کا احساس ان کی زندگی میں ان کی ذہنی یا جسمانی صحت کے لیے کسی قسم کے مضر اور تخریبی اثرات کا حامل نہ تھا۔ خود ان کے لفظوں میں ان کی شخصیت کے لیے :-

نہ نہنگ ہے نہ طوفاں نہ خرابی کنار

اس اعتبار سے وہ نفسیاتی پیچ و تاب کے ان تجربوں سے دور ہیں جن کی مثالیں غزالی، رومی اور دوسرے بڑے صوفیوں کے یہاں بے شمار ہیں۔ خود عالم اسلام کے اندر وہ جس تنہائی کو محسوس کرتے ہیں وہ دراصل مدرسہ یا خانقاہ جیسے اداروں پر ان کی تنقید کی پردہ داری کرتی ہے۔ لیکن مغربی افکار اور تہذیب و تمدن کا حاملہ دوسرا ہے۔ ان کا ظہور ہی مسلمانوں کی بلکہ عام طور سے مشرق والوں کی زندگی میں اندرونی پیچ و تاب اور کشاکش رد و قبول کا باعث تھا۔ اقبال نے ان چیزوں کے سمجھنے کے لیے، اور دوسروں کو ان کی حقیقت سمجھانے کے لیے، جو طریقے اختیار کیے ان میں نشوونما کے مختلف ادوار کا فرق تو ہے، لیکن اس قسم کا تنوع اور تضاد نہیں جس کو مثلاً غالب اپنے افکار و اقوال میں روار کھتے ہیں۔ اقبال نے اس موضوع کی پرداخت میں استقامت اور یک جہتی پر نظر رکھی ہے، اور اس کی بھاری ذمہ داریوں کو سنبھالنے کے لیے احساس و نظر کے ان زاویوں کا، اور فکر و بیان کے ان سانچوں کا، سہارا لیا ہے جو تصوف کے حلقوں میں مقبول اور رائج تھے۔ اسی معنی میں وہ صوفیانہ واردات سے بہرہ ور بھی ہوئے، اور اسی راہ سے انھوں نے تصوف کی وہ خدمت بھی انجام دی جس نے تصوف کی معنویت و افادیت کا ایک تازہ ثبوت فراہم کر دیا۔

ڈاکٹر محمد زماں
مسعود ساہون

بحث کا خلاصہ

پہلی نشست :-

پہلا مقالہ (اقبال اور تصوف) مولانا سعید اکبر آبادی

صدارت :- مفتی جلال الدین

کمال احمد صدیقی نے کہا کہ مولانا کے مقالہ کا عنوان مناسب نہیں تھا۔ کیونکہ انھوں نے صرف اسلامی تصوف کے دائرے میں رہ کر گفتگو کی۔ پی۔ این پشپ نے کہا کہ دیدانت اور رہبانیت دو الگ چیزیں ہیں چنانچہ ساتویں صدی کے دیدانت میں رہبانیت کے پہلو نہیں ملتے جو بعد میں شامل ہو گئے ہیں۔

مفتی جلال الدین نے کہا کہ قرآن میں صرف معرفت کا لفظ موجود ہے اور تصوف کا ذکر موجود نہیں۔ مولانا نے جواب میں کہا کہ حدیث میں اس کا ذکر موجود ہے۔ عبدالغنی مدہوش نے دریافت کیا کہ بقول مقالہ نگار اسلام اور تصوف ایک ہی چیز ہیں لیکن اقبال کے کچھ شعرا ایسے ہیں جو قرآن کی بہ نسبت ہیکل کے فلسفے سے قریب ہیں۔ مولانا نے جواب میں کہا کہ اس قسم کے اعتراضات خود اقبال کی زندگی میں ہوئے تھے اور انھوں نے اس کے خلاف خود قلم اٹھایا تھا۔ بات یہ ہے کہ اشتراکیت اور اسلام میں کچھ چیزیں مشترک ہیں جو ممکن ہے اسلامی افکار سے مستعار ہوں لیکن یہ تو کسی طرح نہیں کہا جاسکتا کہ

اقبال نے یہ خیالات اشتراکیت سے لیے ہیں۔ ان کی فکر کا اصل مخزن اسلام ہے۔

پی۔ این پشپ کے مقالے پر اظہارِ خیال کرتے ہوئے کمال احمد صدیقی نے کہا کہ مکتب اور خانقاہ کے مفہیم کی وضاحت کی جانی چاہیے۔ اس سلسلے میں پروفیسر آل احمد سرور نے کہا کہ شاعرانہ اصطلاحوں اور کسی مربوط فلسفے کی اصطلاحوں میں فرق ہوتا ہے۔ شاعرانہ اصطلاح سائنسی اور ریاضیاتی نہیں ہوتی اس کے کچھ پہلو ہوتے ہیں جیسے مکتب اور ملا وغیرہ۔ تب اقبال نے خانقاہ پر اعتراض کیا تو اس کا مطلب یہ نہیں تھا کہ انھیں تصوف سے اختلاف ہے۔ مفتی جلال الدین نے کہا کہ اقبال کے یہاں خانقاہ کی جو مخالفت ہوئی ہے اس لیے ہوئی ہے کہ خانقاہ کا وجود اسلام میں نہیں ہے۔

پروفیسر پشپ نے کمال احمد صدیقی کے مقالے پر اعتراض کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کے یہاں ذہنی بے چینی نہیں ذہنی کشادگی ہے۔ وہ اپنے ذہن کی تمام کھڑکیاں کھلی رکھتے ہیں اور سارے علوم سے اثرات لے کر انھیں بیان کرتے ہیں۔ انھوں نے کمال احمد صدیقی سے پوچھا کہ کیا آپ نے کہا ہے کہ مجھے اقبال کی عظمت سے انکار ہے؟ کمال احمد صدیقی نے جواب دیا کہ ایسا نہیں ہے اور مجھے اقبال کی عظمت سے انکار نہیں ہے۔ مولانا سعید سودمی نے مقالے پر بحث کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کا سب سے بڑا سرچشمہ قرآن تھا اور اس مقالے میں اخذ شدہ نتائج قرآن کے خلاف ہیں۔ پروفیسر آل احمد سرور نے بھی مقالہ نگار سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ یورپ میں جو ہوا اسے اقبال اسلامی تعلیمات کا فطری ارتقا سمجھتے ہیں اور یہ کہ انھیں اس میں کوئی خرابی نظر نہیں آتی۔ اور اس چیز کو وہ ذہنی طور پر قبول کرتے ہیں۔ مقالہ نگار نے جو نتیجہ نکالا ہے کہ ان کے اور یورپ کے بیچ ٹکراؤ ہے یہ صحیح نہیں ہے۔ سائنس میں بھی علاؤ دگر علوم کے روز افزوں تبدیلی ہوتی رہتی ہے اس لیے قطعیت کا سوال ہی نہیں۔ اقبال کے کلام کے اس سلسلے میں جو مثال پیش کی گئی ہے وہ غلط ہے۔ مزید یہ کہ فلسفے کی زبان منطقی ہوتی ہے اس لیے لیکچرس کی زبان اور

اقبال کی شاعری کی زبان میں فرق ہے۔ انھوں نے مغربی علوم کو سب کچھ اور صرف آخر نہیں سمجھا یہ ان کی سلامتی ذہن کا ثبوت ہے۔ انھوں نے ان علوم کی روشنی میں مزید کاوش اور جستجو کی۔ نیز یہ کہ اقبال کے سارے کلام پر نظر ڈالنی چاہیے نہ کہ ایک یا دو شعر پیش کر کے ان سے کوئی نتیجہ نکالا جائے۔ اس لیے کہ شاعری میں مکمل معروضیت نہیں ہو سکتی۔ جناب رضی الحسن چشتی صاحب نے آٹن اسٹائن کا حوالہ دیا جنہوں نے کہا تھا کہ ”ایک وقت تھا کہ مذہب اور سائنس کا ٹکراؤ تھا۔ لیکن اب دونوں پہلو بہ پہلو آگے بڑھ رہے ہیں۔“ دونوں کی منزل ایک ہی ہے یعنی انسان کو آزاد (EMANCIPATE) کرنا۔ لیکن چونکہ سائنس میں تبدیلیاں ہوتی رہتی ہیں اور مذہب میں ایسا نہیں ہوتا، اس لیے سائنس کی رو سے مذہب کی تاویل کرنا مناسب نہیں۔ مولانا سجاد اکبر آبادی نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ اقبال کے بارے میں جو یہ خیال ہے کہ وہ ہر چیز کو وجدان کے ذریعہ حاصل کرنا چاہتے ہیں غلط ہے، وہ تو عقلیت پر بھی زور دیتے ہیں اور ”جو ہر ادراک“ کو نظر انداز نہیں کرتے اور دونوں کو ساتھ ساتھ رکھنے کے قائل ہیں۔ ہر شاعر، مصنف، ادیب اور مفکر کے ہاں ایک ذہنی ارتقا ہوتا ہے پس اس کی تخلیقات کو نہیں ذہن کو سمجھنا اور پڑھنا چاہیے کہ اس کا ذہنی سفر کہاں سے شروع ہوا اور اس کا آخری STAGE کیا ہے۔ انھوں نے مزید کہا کہ مقالے میں ایک چیز نظر انداز کی گئی ہے کہ اقبال کے ذہن کو بنانے میں مغرب کا بڑا ہاتھ ہے دوسری بات جس کا ذکر ہوا کہ زندگی موت کے بعد بھی چلتی ہے آداگون سے ملتی ہوئی ہے۔ کمال احمد صدیقی نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ جنت اور جہنم دو کیفیتیں ہیں اور یہ استعارے ہیں جیسا کہ اقبال اپنے خطبات میں کہتے ہیں۔ بات تو وہ اسلام کی کرتے ہیں لیکن اصل میں تمام ہم عصر سیلانات کا احاطہ بھی کرتے ہیں اس لیے یہ چیزیں بھی شامل ہو جاتی ہیں۔ انھوں نے مزید کہا کہ اقبال کی شاعری کی زبان اور ان کے خطبات کی ایک ہی زبان ہے اور یہ فکر کی زبان ہے جذبے کی نہیں ہے۔ پروردگار عالم خود میری نے بحث میں حصہ لیتے ہوئے کہا کہ یہ بہت پرانا اسلامی خیال ہے کہ جنت اور جہنم جگہیں ہیں (LOCALITIES) نہیں بلکہ حالتیں (STATES) ہیں یعنی مقامات ہیں۔ اسی طرح

جس طرح تصوف میں مقامات ہوتے ہیں ایک طرف اقبال کی اس بات کا رشتہ اسلامی فکر سے ملتا ہے جیسا کہ ابن عربی اس سے قبل کہہ چکے ہیں اور دوسری طرف یورپی فکر سے ملتا ہے جیسا کہ گوٹے نے کہا ہے۔ اس میں اقبال ORIGINAL نہیں ہیں بلکہ یہ خیال انھوں نے دوسروں سے مستعار لیے ہیں۔

پہلی نشست ۱۸ اکتوبر ۱۹۲۲ء

مقالہ: (اقبال اور تصوف) پروفیسر جگن ناتھ آزاد

صدارت: مولانا سعید اکبر آبادی

مفتی جلال الدین نے پروفیسر آزاد سے اس بات کی وضاحت چاہی کہ اگر بقول ان کے اقبال ۱۹۲۲ء میں وحدۃ الوجود کے قائل ہوئے تو کیا وہ اس سے پہلے اس کے قائل نہیں تھے۔ اس کے جواب میں آزاد نے کہا کہ اس سے پہلے بھی اقبال وحدۃ الوجود کے قائل تھے مگر بعد میں اس سے منحرف ہو گئے تھے اور "گلشنِ رازِ جدید" کے بعد وہ وحدۃ الوجود کی پہلی منزل پر پھر آ گئے۔ کمال احمد صدیقی نے اس سے اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ اقبال وحدۃ الشہود سے وحدۃ الوجود کی طرف واپس نہیں آئے۔ اس موقع پر پروفیسر عالم نے کہا کہ اقبال - TESTI-MONIAL MONISM کی طرف رجوع کرتے ہیں۔ مفتی صاحب نے ترکِ عمل کے بارے میں آزاد سے اقبال کے خیالات کی وضاحت چاہی تو آزاد نے جواب دیا کہ اقبال "ترکِ عمل" کے خلاف ہیں۔ پروفیسر عالم نے کہا کہ ہندوستانی فلسفے میں تصوف اور اقبال کا تصور خودی دراصل SELF A UNIVERSAL SELF ہے۔ اقبال چوں کہ انفرادیت کو بھی قائم رکھنا چاہتے ہیں اس لیے نہیں کہا جاسکتا کہ انھوں نے ہندوستانی تصوف کو قبول کر لیا تھا۔

پروفیسر آزاد نے اس کا جواب دیتے ہوئے کہا کہ اقبال نے شکرِ آچاریہ اور گیتا کی تعلیمات کو پیش کیا ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ شکرِ آچاریہ نے ترکِ عمل اور سمری کرشن نے عمل کی تعلیم دی ہے۔

پروفیسر عالم نے اس بیان سے جزوی طور پر اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ شکرِ آچاریہ

نے بے عملی کی تعلیم نہیں دی ہے البتہ سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اقبال نے سنکر آچار یہ کو سمجھا بھی تھا یا نہیں۔ اسرار و رموز میں اقبال نے جو کچھ کہا وہ گیتا میں ہے بلکہ وہی باتیں ہیں۔ پروفیسر لٹپ نے اس بحث میں شرکت کرتے ہوئے آزاد سے دریافت کیا کہ کیا اقبال پر لوگ رشٹ کا بھی اثر ہے؟ پروفیسر آل احمد سرور نے بحث میں شمولیت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال سنکرت سے زیادہ واقف نہیں تھے۔ ان تک یہ چیزیں انگریزی کے ذریعے پہنچی تھیں۔ پروفیسر عالم نے یہ بھی کہا کہ اقبال کی شاعری خالص شعری تجربہ نہیں ہے جیسے غالب کی شاعری۔ ان کے ہاں INTELLECTUAL ELEMENT کافی ہے بلکہ فکر کا شوکا اظہار ہے۔ تجربوں کے ساتھ ان کا لہجہ بھی بدلتا ہے۔ سرور صاحب نے کہا کہ غالب کے تصوف اور وحدۃ الوجود میں ذہنی ہم آہنگی ہے۔ ذاتی تجربے کی شہادت نہیں ملتی۔ لیکن اقبال کی زندگی کے مطالعے سے ظاہر ہوتا ہے کہ اقبال بذات خود کسی طرح اس واردات میں شریک تھے یعنی MYSTIC EXPERIENCE ان کے ہاں ملتا ہے۔ البتہ ان کے سر پر عمل اسی طرح سوار ہے جس طرح وہ دوسروں پر الزام لگاتے ہیں کہ ان کے اعصاب پر عورت سوار ہے اور یہ آسیب کی صورت اختیار کر گیا ہے۔ ان کا نڈتے سے شغف بھی اسی کا نتیجہ ہے۔ کمال احمد صدیقی نے اس اختلاف کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کے ہاں صوفیوں کا والہانہ پن اس لیے نہیں پایا جاتا کہ وہ واردات میں خود شریک نہ تھے۔ پروفیسر عالم نے اس موقع پر کہا کہ ”ذوق و شوق“ اور ”ساقی نامہ“ کو سامنے رکھا جائے تو کوئی کھردرا پن محسوس نہیں ہوگا بلکہ جذبہ اور فکر کی ہم آہنگی ملے گی۔ آگے چل کر اقبال کی خطابت کم ہوتی ہے اور ایک روحانی تجربے کا احساس ہوتا ہے۔

مفتی جلال الدین کے مقالہ ”اقبال اور رومی“ پر اظہار خیال کرتے ہوئے کمال احمد صدیقی نے مفتی صاحب سے اس بات کی وضاحت چاہی کہ اقبال پر رومی کا کیا اثر رہا۔ مفتی صاحب نے جواب میں کہا کہ ایک مقام پر آ کر اقبال ان سے الگ ہوتے ہیں لیکن ان کا رومی کو پیر رومی کہہ کر یاد کرنا اس بات کی دلیل ہے کہ وہ رومی سے

بہت متاثر تھے۔ یہی سوال پروفیسر آزاد نے مفتی صاحب سے ذرا وضاحت سے کیا اور کہا کہ رومی کی نے انجام کار نیساں میں شامل ہو جاتی ہے اور اقبال کے ہاں نے نیساں کا جز نہیں بنتی ایسا کیوں ہے؛ بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ اقبال کی خودی کا قطرہ دریا میں شامل نہ ہو کر اپنے آپ کو برقرار رکھتا ہے۔ اس کے جواب میں مفتی صاحب نے کہا کہ اقبال نے رومی پر اضافہ کیا ہے وہ ان سے آگے بڑھ جاتے ہیں۔ پی۔ این پشپ نے بھی اس سے اتفاق کر لیا کہ اقبال نے رومی پر اضافہ کیا ہے۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ خود رومی کے دور وہ ہیں۔ شمس تبریز سے مثنوی کی زبان مختلف ہے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ مثنوی کی زبان میں کھر دراپن ہے اس لحاظ سے (زبان کے لحاظ سے) کہا جائے کہ اقبال ان سے مختلف ہیں تو اس میں کوئی مبالغہ نہیں۔ پروفیسر عالم نے مزید کہا کہ رومی اور اقبال میں زمانے کے لحاظ سے بھی کافی فرق تھا۔ جو عوامل اقبال کے زمانے میں کام کر رہے تھے ان کا اثر اقبال پر بھی ضرور رہا ہو گا۔ مولانا سید احمد اکبر آبادی نے بھی اس بات سے اتفاق کر لیا کہ مثنوی کی زبان کہیں کہیں خام ہے۔

ڈاکٹر حبیب اللہ حامدی کے مقالے "اقبال اور غالب" پر اظہارِ رائے کرتے ہوئے کمال احمد صدیقی نے کہا کہ مقالے کا عنوان نامناسب ہے گو انھوں نے کوئی دوسرا عنوان تجویز نہیں کیا۔ ڈاکٹر نظام الدین نے کہا کہ اس مقالے میں تصوف کے بجائے وجود پر بحث کی گئی ہے۔ اصل اشخاص کے متعلق کم اور یورپی مفکرین کے بارے میں گفتگو زیادہ ہوئی ہے۔ جہاں خودی کی بات ہوئی ہے وہاں غالب کو نظر انداز کیا گیا ہے اور صرف اقبال کی خودی کے متعلق اظہارِ رائے کیا گیا ہے۔ حالانکہ مقالے کے عنوان سے ظاہر ہے کہ موازنہ ہونا چاہیے تھا اور اس سلسلے میں دونوں اساتذہ کے کلام سے مثالیں پیش کرنا لازمی تھا۔ کمال احمد صدیقی نے بھی اس بات پر زور دیا کہ غالب کے ان اشعار کا جو تصوف سے تعلق رکھتے ہیں، مقالے میں کوئی ذکر نہیں ڈاکٹر حامدی نے جواب دیا کہ طوالت کے خوف کی وجہ سے غالب کے اشعار کو شامل نہیں کیا گیا۔ البتہ نظر ثانی

کرتے وقت اس بات کو پیش نظر رکھا جائے گا۔

کمال احمد صدیقی نے مقالہ نگار پر ایک اعتراض یہ بھی کیا کہ یہ کہنا صحیح نہیں ہے کہ غالب مغربی علوم سے قطعی ناواقف تھے۔ غالب مغربی علوم کے اثرات سے واقف تھے اس بارے میں ڈاکٹر حامدی نے کہا کہ غالب کتابیں پڑھتے تھے جو انھیں ملتی تھیں لیکن جدید ترین مغربی فلسفے سے وہ واقف نہیں تھے۔

پروفیسر سرور نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ غالب کے ہاں جو ادبی اور ذہنی روایت پہنچی تھی اس میں تصوف کا مقام اہم ہے۔ غالب کے یہاں جو مرکزی تصور حیات ہے اس پر کبھی تصوف کا اثر ہے۔ غالب کے ذہن کی خلاقی کو دیکھتے ہوئے ان کے یہاں وہ میلانات ملتے ہیں جو مغرب میں بھی ملتے ہیں۔ مجموعی طور پر وہ وصدة الوجود کے قائل تھے۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ غالب اردو کے سب سے بڑے شاعر تھے اس لیے محض عمومی بیان نہ ہوں۔ وہ اسلامی علوم سے بہت زیادہ واقف تھے بلکہ اقبال سے زیادہ راست علم سے واقف تھے۔ بالخصوص ایرانی فلسفے سے جو صفوی دور سے آیا، غالب بدرجہ اتم واقف تھے۔ تمام اثری علوم سے واقف تھے۔ اقبال کے شاعرانہ GENIUS سے زیادہ غالب کا شاعرانہ GENIUS ہے۔ یہ کہنا زیادہ اچھا ہے کہ غالب کے ہاں ایک انداز فکر نہیں ہے اس لیے بہت سے چراغ جلے ہیں۔ غالب کے ہاں فارابی اور ابن سینا کی صدائے بازگشت ملتی ہے۔ مثال کے طور پر فارسی مثنویوں میں عقل کے متعلق کہے گئے اشعار کی روح غالب کے یہاں بھی ملتی ہے۔ ان کے یہاں ابتداء ہی سے وصدة الوجود کا ذکر ملتا ہے۔

پروفیسر سرور نے کہا کہ غالب کی فکر آزاد ہے اور اقبال کے یہاں ایک نظام فکر ہے جس کے متعلق مختلف رائیں ہو سکتی ہیں۔ پروفیسر عالم نے کہا کہ نظام فکر اگرچہ غالب کے یہاں نہیں ہے لیکن فکر کی بلندی ضرور ہے۔

آخر میں پروفیسر عالم نے مشورہ دیا کہ نظر ثانی کے وقت مقالے میں قرآنی آیات

کے متن کو درست کیا جانا چاہیے۔ ڈاکٹر حامدی نے ان تجاویز کی روشنی میں مقالے پر نظر ثانی کرنے کا وعدہ کیا۔

دوسری نشست ۱۸ اکتوبر ۱۹۷۷ء

مقالہ:- حافظ اقبال (قاضی غلام محمد)

صدارت:- پروفیسر سید عالم خوندیری

پروفیسر سرور نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے مقالہ نگار سے مندرجہ ذیل باتوں کی وضاحت چاہی:-

حافظ کے کلام کو جس طریقے سے اقبال نے گوسفندی کہا ہے، کیا ایسا سکتا ہے؟ اور کیا حافظ کی سرسستی ظاہری ہے یا اس کے پیچھے حقیقت کا عرفان ہے جس طرح اقبال کے عشق میں ملتا ہے؟

دوسری بات یہ کہ اقبال جب اپنی فکر کی بلندی پر پہنچتے ہیں تو کس حد تک حافظ کا ساتھ دیتے ہیں۔ کہاں تک حافظ کے سہارے چلتے ہیں اور کہاں پر الگ ہو جاتے ہیں؟

تیسری بات یہ کہ ان کے شاعرانہ تجربے یا جمالیاتی تجربے کو سمجھنے میں تصوف کہاں تک ہماری مدد کر سکتا ہے؟ رشید ناز کی نے بحث میں شرکت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کی شاعری اور فلسفہ وحدت الوجود کا قائل نہیں ہے۔ حافظ کی حالت ”سکر“ کی ہے۔ ”سہو“ کی نہیں ہے۔ اقبال وحدۃ الشہود کے قائل ہیں۔ اس میں وہ رومی اور حافظ سے الگ ہوتے ہیں۔

اس موقع پر قاضی صاحب نے کہا کہ یہ باتیں میرے موضوع سے باہر ہیں۔ مولانا اکبر آبادی نے کہا ایک چیز یقینی ہے کہ اظہارِ تخیل میں حافظ اپنی ایک خاص انفرادیت رکھتے ہیں۔ حافظ اس لحاظ سے بے نظیر ہیں۔ دوسری چیز یہ کہ متاخرین متقدمین سے ضرور متاثر ہوتے ہیں، لہذا اقبال بھی حافظ سے متاثر ہوئے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال غیر شعوری طور پر حافظ کی زبان سے متاثر ہوئے اور اسے اپنا یا بھی۔

دونوں میں فرق کرتے ہوئے انھوں نے کہا کہ اقبال کی شاعری مقصدی ہے اور حافظ کی شاعری ابلاغی اور مقصدی نہیں۔ حافظ EPICUREANS کے قائل ہیں۔

اس موقع پر پروفیسر سرور نے کہا کہ حافظ کی شاعری ان معنوں میں پیام نہیں رکھتی جن معنوں میں اقبال کی شاعری — اصل مسئلہ تو یہ ہے کہ کیا شاعری کسی پیام اور فلسفے کی وجہ سے بڑی ہوتی ہے — اقبال کے یہاں فکر جذبہ ہو جاتی ہے۔ شاعری چونکہ محسوس خیال کا نام ہے اس لیے رسمی رد عمل STOCK RESPONSES سے الگ ہو کر ”گنجینہ معنی“ کو تلاش کرنا چاہیے۔ انھوں نے مزید کہا کہ حافظ کے یہاں محض EPICUREANISM نہیں ہے — بڑے شاعروں کے ہاں لفظ کے کائنات بننے (WORD BECOMES WORLD) کی کیفیت ہوتی ہے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال کے کلام میں سنائی کے اثرات بھی ملتے ہیں۔

پروفیسر عالم نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا۔ بد قسمتی یہ ہے کہ کوئی بڑا شاعر جب نقاد بن جاتا ہے تو اپنے کلام کی عینک سے دوسروں کی شاعری پر تنقید کرتا ہے اور اسی کی روشنی میں ان کے کلام کو پرکھتا ہے۔ یہی وجہ ہے کہ اقبال نے افلاطون اور حافظ کو SCAPE GOAT بنا دیا۔

مقالہ راقبال اور بیدل (ڈاکٹر کے۔ این پنڈتا)

مفتی جلال الدین نے مقالے پر اظہار خیال کرتے ہوئے یہ کہا کہ بیدل اور اقبال میں معنوی اشتراک نہیں ہے۔ پروفیسر سرور نے مفتی صاحب کے اتفاق کرتے ہوئے مزید کہا کہ بیدل اور غالب میں بھی یہ اشتراک نہیں پایا جاتا۔ کیونکہ بقول اقبال ”بیدل کا فلسفہ حرکی ہے اور غالب کا سکونی“۔

مفتی صاحب نے مزید کہا کہ مقالہ نگار نے زہد اور تصوف کو ملا دیا۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ فاضل مقالہ نگار نے فقر اور تصوف میں فرق نہیں کیا۔

مقالہ نگار نے جواب دیتے ہوئے کہا کہ وہ مقالے پر نظر ثانی کرتے وقت

ان باتوں کا خیال رکھیں گے۔

مقالہ: (ذوق و شوق)۔ معنی دیریاب

رحمن راہی

پروفیسر سرور نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے غالب کے نظریۂ فن کی وضاحت کی جس میں لطافت بے کثافت جلوہ پیدا نہیں کر سکتی اور کہا کہ مسجد قرطبہ میں اقبال نے فن تعمیر کا سہارا لیا ہے اور اسی سہارے سے حسن، صداقت، خیر اور معنویت کی علم برداری کی ہے۔ ذوق و شوق اس سے مختلف نظم ہے۔ اس میں ایک جست ملتی ہے انھوں نے یہ بھی کہا کہ بڑی نظم چھوٹی نظموں کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اس اعتبار سے بھی ذوق و شوق کا مطالعہ کیا جاسکتا ہے۔ اس نظم کے بعض جواہر پارے پوری آب و تاب رکھتے ہیں۔

رنگران جواہر پاروں کی نشان دہی نہیں کی گئی

مولانا اکبر آبادی نے نظم کی بلاغت اور اس کے تاثر کو سراہا۔

پروفیسر عالم نے کہا کہ نظم زمانے کے ذکر سے شروع ہوتی ہے۔ گو اس نظم کی غنائت بھی غور طلب ہے، مگر جمالیاتی نقطۂ نظر سے ہیئت پر بھی غور کرنا مناسب ہوگا۔ راہی صاحب نے اس موقع پر کہا کہ یہ ذاتی پسند اور ناپسند کا معاملہ ہے۔

پہلی نشست ۱۹ اکتوبر ۱۹۷۷ء

پہلا مقالہ: (اقبال اور تصوف۔ کشش اور گریز) پروفیسر سید عالم خوند میری

قاضی غلام محمد نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے نیٹے اور مارکس کے وژن کے بارے میں دریافت کیا تو پروفیسر عالم نے کہا کہ نیٹے اور مارکس زیادہ عملی وژن رکھتے تھے۔ اقبال چاہتے تھے کہ ملت کو ابھارا جائے اور اس میں انھوں نے سمجھوتوں سے بھی کام لیا۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے ایسے طبقے کو ابھارا جو اپنے آپ کو EXHAUST کر چکا تھا۔

شرکامیں سے ایک نے مقالہ نگار سے یہ دریافت کرنا چاہا کہ اقبال گول میز کانفرنس میں آخری قدم اٹھانے سے جھجک کیوں گئے تھے۔ اس کے جواب میں پروفیسر عالم نے اقبال ہی کا سہارا لیتے ہوئے دہرایا۔

"NATIONS ARE BORN IN THE DREAMS OF POETS AND DESTROYED BY THE POLITICIANS."

ملک صاحب نے اقبال کے ہاں تصورِ زمان کی اہمیت کے بارے میں پوچھا تو مقالہ نگار نے جواب دیا کہ اقبال تصورِ خودی سے TIME CONCEPT پر زیادہ زور دیتے ہیں۔ نظام الدین نے کہا کہ شاعر اقبال کے مطالعے کے دوران انکے تصور "ابلیس" کو نظر انداز کیا گیا۔ تصوف کے ساتھ ساتھ شیطان کا عمل اور اس کو سراہنا کیا معنی رکھتا ہے۔ پروفیسر عالم نے اس کی وضاحت کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کے یہ بات نئی نہیں۔ ابن عربی کے پاس بھی یہ علامت ہے۔ ان کے ہاں ایک ایسا شخص ہے جو خودی کا ایک نمونہ ہے۔

عبدالغنی مدہوش صاحب نے کشش اور گریز کے یک جا ہونے کی وجہ پوچھی تو پروفیسر عالم نے کہا کہ ہر بڑے فلسفی کا ایک ورژن ہوتا ہے اور اقبال کے ہاں بھی یہ تھا۔ انھوں نے مزید کہا کہ اقبال تجربے سے محروم نہ تھے۔ اقبال کو عرفان ضرور حاصل ہوا مگر جمال ان پر غالب آجاتا ہے۔ اقبال اپنے ورژن کو PERSONIFY کرنا چاہتے تھے۔ وہ ایک ایسے اسلامِ نظام کی تلاش کر رہے تھے جو اپنے آپ کو عرب امپیریل ازم (IMPERIALISM) سے آزاد کر سکے۔

سید رضی الحسن چشتی (وائس چانسلر) نے کہا کہ کیا اقبال صرف فلسفی تھے۔ اگر وہ صرف فلسفہ اور اسلامیات پر اظہارِ خیال کرتے تو ان کی کیا حیثیت ہوتی؟ کیا ان کی شاعرانہ حیثیت کو نظر انداز کر کے ان کی کچھ قدر و قیمت باقی رہتی ہے؟ انھوں نے مزید کہا کہ میرے خیال میں وہ پہلے شاعر ہیں اور پھر کچھ اور۔ (چشتی صاحب کا مقصد یہ تھا کہ اقبال کو پرکھنے کے لیے مختلف فلسفوں اور اسلام کا مطالعہ کیوں ضروری ہے اور بحیثیت شاعران کا مرتبہ کیسے متعین کیا جاسکتا ہے) پروفیسر عالم نے اس کے جواب میں کہا کہ اگر ڈانٹے کو سمجھنے کی کوشش کی جائے تو مسیحی مذہب کو سمجھنا ضروری ہے۔ اسی طرح اقبال کو سمجھنے کے لیے اسلام اور اسلامی تصوف کو سمجھنا ضروری ہے۔

سرور صاحب نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ اقبال کو عصری مسائل کا

زبردست عرفان ہے اس سلسلے میں انھوں نے اقبال سنگھ کا یہ جملہ بھی دہرایا۔ اقبال کو حال کا بڑا کرب آمیز احساس تھا۔

“HE (IQBAL) WAS AGONISINGLY AWARE OF THE PRESENT”

اس عرفان کی وجہ سے ان کے ہاں تناؤ پایا جاتا ہے اور اس تناؤ سے پیدا ہونے والے شبہات اور مسائل کو حل کرنے کی بھی انھوں نے کوشش کی۔ ذہن میں اسلامی روایات رکھنے کے باوجود قیام یورپ کے دوران وہ یورپ کے اندر ڈوب گئے مگر واپسی کے بعد وہ پھر قدامت پرستی اور ذہنی تقلید کے ماحول میں پہنچ گئے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے ابلیس کا کردار رومانی ذہن رکھنے کی وجہ سے لیا اور اس رومانیت کا سلسلہ دراصل گوٹے سے ملتا ہے۔ سرور صاحب نے یہ بھی کہا کہ اقبال آریائی اور سامی ذہن دونوں سے متاثر ہیں مگر کسی کو مکمل طور پر قبول نہیں کرتے۔ سامی ذہن کی سختی میں ان کے ہاں نرمی آگئی۔

ڈاکٹر شکیل الرحمن

مقالہ: (اقبال اور تصوف)

عبد الغنی مدہوش نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ اقبال کو شاعر اور دانشور میں کیوں تقسیم کیا جائے جب کہ وہ خود کہتے ہیں کہ مذہب سے میں نے خوراک لی ہے۔ اس کے جواب میں شکیل صاحب نے کہا کہ میں نے صرف دو جہتوں کی نشان دہی کی ہے۔ پروفیسر آزاد نے اقبال کے نظریہ زماں کے متعلق بات کرتے ہوئے ایک قرآنی آیت کا حوالہ دیا۔ جس کا مفہوم یہ ہے کہ ”زمانے سے ڈرو۔ زمانہ خدا ہے“ اور مقالہ نگار سے دریافت کیا کہ کیا اقبال نے اس سے انحراف کیا ہے اور دہر کا مفہوم دقت نہیں لیا ہے۔ اس کے جواب میں شکیل صاحب نے کہا کہ اقبال یورپ سے متاثر تھے۔ مثلاً تصورِ زماں جو ان کو برگساں سے ملا تھا، بعد میں اس کو وہ اسلامی تاریخ میں تلاش کرتے ہیں، وہ کھینچ تان کر اس کو اسلام سے ملاتے ہیں۔ اس پر پروفیسر آزاد نے کہا کہ اقبال کھینچ تان کے اسلامی نظریات کو جدید نظریات سے نہیں ملاتے۔ انھوں نے یہ بھی کہا کہ اقبال نے تصورِ دہر کو بدل دیا۔ پروفیسر عالم نے اس بارے میں کہا کہ خود اسلام میں

اصطلاحوں کے مختلف معنے لیے گئے ہیں۔ مثلاً ابن سینا اور سرمد نے دہر اور زماں کا استعمال کیا ہے۔ اقبال نے ان سے یہ اختلاف نہیں کیا۔ قرآن میں بھی دہر کے دو مفہوم ملتے ہیں۔ انھوں نے یہ بھی کہا اسلام پر تصوف غالب آگیا۔ اور TIME تو ہر مذہب اور تحریک میں اہم ہے۔ ہجویری نے بھی وقت کو اہمیت دی ہے صوفیا اس کو حال سے تعبیر کرتے ہیں۔ بھگوت گیتا کے گیارہویں باب میں بھی اس کا ذکر ملتا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے یہ کہا کہ اگر-MEDEI VAL TERMINOLOGY سے ہٹ کر دیکھیں تو اقبال کو سمجھنے میں زیادہ آسانی ہوگی۔ ضربِ کلیم میں اقبال زمان و مکاں سے انکار اس لیے نہیں کرتے کہ وہ اس کو نہیں مانتے۔ اس سلسلے میں انھوں نے شق الصدر کا ذکر بھی کیا اور اس کی اہمیت کا اعتراف کرتے ہوئے کہا کہ اسے ہندو اور عیسائی REBIRTH سے مماثل قرار دیتے ہیں۔

مقالہ:- (اقبال اور تصوف) جناب محمد یوسف ٹینگ

کچھ شرکانے ٹینگ صاحب کے مقالے کے بارے میں کہا کہ اس طور پر بھی اقبال کے کلام کو دیکھنے اور سمجھنے کی ضرورت ہے۔ پروفیسر عالم نے اس موقع پر یہ تجویز پیش کی کہ اقبال صدی میں ایک کام ایسا ہونا چاہیے جس سے ہماری نظر اقبال کے مستقل لمحات پر مرکوز ہو سکے۔ سرور صاحب نے بھی اس بات پر زور دیا کہ اقبال پر تنقید کی کافی ضرورت ہے۔ انیسویں صدی کو ایڈیالوجی کا عہد کہا گیا ہے اور بیسویں صدی ایڈیالوجی کی شکست کی صدی ہے۔ اور اس کے ساتھ یہ بات بھی اہم ہے کہ حقیقی سیاست کا تصور ہندوستان میں کم رہا۔ ہاں وقتی سیاست کی طرف توجہ دی گئی۔ یہی اقبال کے ساتھ ہوا۔ نظریہ پاکستان تو اقبال کی مایوسی کا ایک فلسفہ ہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے مسولینی والی نظم کا بھی ذکر کیا جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اقبال کو مسولینی کی آنکھوں میں جو چمک نظر آئی تھی اس سے وہ بہت زیادہ متاثر ہو گئے۔

دوسری نشست

رشید نازکی

مقالہ:- (محی الدین ابن عربی اور اقبال)

صدارت:- پروفیسر لشیپ

اس مقالے پر بحث کا آغاز کرتے ہوئے جناب رضی الحسن چشتی نے کہا کہ اقبال کو بحیثیت ایک شاعر کے مقدم سمجھنا چاہیے ان کی فلسفیانہ حیثیت کو بعد میں دیکھا جانا چاہیے۔
 پر وفیسر عالم نے بحث میں شریک ہوتے ہوئے کہا کہ اقبال نے خطبات لکھ کر ہمارے لیے مشکل پیدا کر دی ہے۔ کیوں کہ وہ صرف شاعری نہیں ہیں۔

سرور صاحب نے کہا کہ اقبال پر یورپ کا گہرا اثر تھا۔ یہ ان کی نوجوانی کا دور تھا وہ ایک روایت سے دوسری روایت تک پہنچتے ہیں۔ ان کے نزدیک اسلام میں انحطاط کی وجہ وحدۃ الوجود کا اثر ہے، جس کے نتیجے میں آریائی ذہن کے غلبہ اور عجمی فلسفے کو انھوں نے قابل مذمت خیال کیا۔ چنانچہ اس سلسلے میں وہ حافظ کی مخالفت کرنے پر بھی آمادہ ہوئے۔ لیکن واقعہ یہ ہے کہ وحدۃ الوجود پر ان تمام عوامل کی ذمہ داری نہیں ڈالی جاسکتی۔

سرور صاحب نے یہ بھی کہا کہ ایک نظریے کو دیکھ کر یہ خیال کرنا کہ پوری زندگی اسی سے متاثر ہے کافی نہیں۔ اقبال کے ہاں فلسفی، شاعر اور سیاستدان کے مختلف پہلو ملتے ہیں۔ ان کو الگ الگ بھی دیکھا جاسکتا ہے۔ مگر اس سے غلط مطلب لے کر پوری شخصیت کا ایک ہی دائرہ کھینچنا ٹھیک نہیں۔ اس پر مقالہ نگار نے کہا کہ اقبال نے ہمیشہ وحدۃ الوجود کی مخالفت کی اور صرف وحدۃ الشہود کے قائل رہے۔ زندگی کے آخری دور میں ان کا رویہ وحدۃ الوجود کے تئیں نرم ضرور ہو گیا تھا مگر وہ وحدۃ الشہود ہی پر قائم رہے۔ اس سلسلے میں انھوں نے یہ بھی کہا کہ اگر دورانِ مطالعہ انھیں اس کے برعکس کوئی بات نظر آئی تو وہ اس کو مقالے میں شامل کریں گے۔

بحث کے آخر میں پر وفیسر عالم نے کہا کہ ہندوستان میں عربی عناصر دو طرح کے ملتے ہیں ایک PRE ISLAMIC اور دوسرے POST ISLAMIC، سرور صاحب نے اس بات کی تائید کرتے ہوئے کہا کہ عجمی اثرات کے ساتھ عربی اثرات بھی تھے بلکہ ان میں وہ اثرات بھی شامل ہیں جو بدھ مت کے ساتھ یہاں سے گئے تھے۔

آخری مقالہ:- (اردو شاعری میں تصوف کی روایت) پر وفیہر آل حمد سرور
چشتی صاحب نے بحث کا آغاز کرتے ہوئے کہا کہ مقالے میں ہند اور عجم کو
الگ کیوں کیا گیا ہے؟ اس کے جواب میں پروفیسر سرور صاحب نے کہا ایسا اس لیے کیا
گیا ہے تاکہ مشرق اور مغربی ایشیا خلط ملط نہ ہوں۔ عجی سے مراد ایرانی اثرات
سے ہے۔

نظام الدین صاحب نے کہا کہ تصوف کا ترجمہ MYSTICISM نہیں ہوتا۔
اس کے جواب میں سرور صاحب نے فرمایا کہ MYSTICISM کے تراجم اور بھی ہیں
جیسے سریت (اسراریت) مگر تصوف MYSTICISM سے باہر نہیں ہے۔

آخر میں پروفیسر سرور نے مقالہ نگاروں کا شکریہ ادا کیا۔ انھوں نے یہ بھی کہا
کہ جن مقالہ نگاروں کو دعوت دی گئی تھی، ان میں سے میکیش اکبر آبادی، ڈاکٹر صبیح محمد
کمالی اور پروفیسر اسلوب احمد انصاری، بعض مجبوریوں کی وجہ سے تشریف نہ لاسکے۔
اگر ان کے مقالات وصول ہو گئے تو وہ مقالات کے مجموعے میں شامل کر دیے جائیں گے۔